HUSSERL Y GADAMER

Fenomenología y hermenéutica

Miguel García-Baró



Para Diana, lectora esencial,
que ha mejorado mucho mi texto;
para Pedro, lector accidental, que
me lo dejaba intacto;
y para Juan, lector entusiasta.

© Miguel García-Baró, 2015
© de esta edición, Batiscafo, S. L., 2015

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Las imágenes que aparecen en este libro son de dominio público.
Depósito legal: B17986 2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

Husserl y Gadamer

Fenomenología y hermenéutica

Miguel García-Baró

CONTENIDO

Prefacio

Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud.

José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*

Toda la filosofía de hoy, excepto si se basa en el análisis del lenguaje (natural o artificial), es fenomenología o hermenéutica. La fenomenología la fundó Edmund Husserl en 1900; la hermenéutica la fundó Martin Heidegger –hasta cierto punto, discípulo de Husserl– en 1927, pero pasó al primer plano solo gracias a un discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer, en 1960. En realidad, hay anticipaciones de ambas tendencias contemporáneas desde Platón, pero perseguirlas sería cuento largo y, ahora mismo, poco apasionante.

Cuando Husserl fue entendido, los filósofos reaccionaron con un entusiasmo que el gremio no sentía desde las críticas kantianas, un siglo atrás. Era como si el mundo y la vida humana se ofrecieran otra vez nuevos a la mirada del asombro. Era como si en la filosofía se hubiera de pronto empezado a practicar una técnica de examen de lo real paralela a la que el expresionismo desarrollaba en la pintura. Una segunda (o quizá tercera) inocencia.

El interés mundial por la nueva filosofía alemana creció aún más cuando Heidegger publicó *Ser y tiempo*. Inmediatamente empezó a hablarse de una trasformación de la fenomenología en existencialismo. Hoy, una vez que los trabajos de Gadamer se han recibido ampliamente, es muy frecuente oír hablar del giro que dio la fenomenología hasta convertirse en hermenéutica.

La convicción del autor de este libro es que no hay tal giro: que una cosa es que haya pensadores que se convenzan de la superioridad de las tesis de Heidegger respecto de las de Husserl, y otra, que esta superioridad se dé realmente y sea tan global y tan decisiva como para que ya nadie pueda legítimamente preferir seguir trabajando más bien desde las bases puestas por Husserl antes que dentro del ámbito de la hermenéutica.

La fenomenología intenta captar sin supuestos previos cómo vivimos todo lo que de hecho vivimos; la hermenéutica renuncia a este programa, que no le parece sensato, y trata la vida del individuo en analogía con la interpretación de un texto. Y cuando leemos la vida y el mundo, nuestra comprensión está sostenida por un lecho de supuestos y de creencias –la *tradición*– al que debemos hasta las preguntas que hacemos a la vida y al mundo.

Lea el lector y piense, o sea, pregunte...

Qué es la fenomenología

La abstención filosófica

Olvide quien se adentra en este libro todo lo que crea saber de filosofía. Aquí estamos en la escuela de los viejos y auténticos cínicos (no de sus contrarios, que son a los que llamamos *cínicos* ahora -época de cierta confusión-). Aquellos sabios mal y poco vestidos pedían a quienes se les adherían que llegaran habiendo leído poco o, mejor todavía, habiendo logrado desaprender lo que una persona absorbe, leyendo y de mil otras maneras, en el período de su «formación», o sea, cuando más pasiva y cándidamente recibe las pautas para vivir y las presuntas grandes verdades sobre todo (el mundo, las otras personas, el bien y el mal, la divinidad, Todo). Si el lector se olvida de todo lo que ya sabe -o cree saber; por favor ¡no se me ofenda!- de filosofía, ha empezado a practicar la filosofía de Edmund Husserl: ha empezado a *abstenerse*. Yo, que aún no he desaprendido lo bastante pese a mi edad, recuerdo a este propósito lo que decía el joven Aristóteles: que para negarse a filosofar hay ya que filosofar. Con la *fenomenología* de Husserl es peor: el mismo movimiento de retirada es ya fenomenología.

La palabra está pésimamente elegida y casi parece demandar que de inmediato se abra una nota extensa a pie de página para explicarla. Pero los diccionarios de filosofía son lo último que debe manejar quien se interese *fenomenológicamente* por la filosofía fenomenológica. Simplemente, hay que admitir con tristeza que no es obligado que vayan a una la capacidad de pensar y la habilidad literaria, y Husserl no fue un buen escritor.

Aprovecho para adelantar que Husserl no podía pensar sin escribir, solo que en un sistema taquigráfico que apenas era de uso ni en su época. Imaginen millares y millares de cuartillas, cartones y notas cubiertos de signos claros, aislados, pero tan misteriosos como un bello ejercicio escolar de un niño chino. De todo esto está formado hoy en día el Archivo Husserl: son los innumerables papeles de un filósofo que pensaba horas cada día, muchas veces repasando con otros términos el mismo problema del día anterior. Si venía un guardia nazi a comunicarle por escrito que había dejado de ser ciudadano alemán a sus 74 años y después de haber dado a Alemania un hijo en el campo de batalla de la Primera Guerra Mundial, por supuesto que Husserl, en cuanto el guardia se marchaba, daba la vuelta al amenazador documento y lo aprovechaba para seguir con sus garabatos, que luego quizá trascribiera su pobre ayudante –o quizá nadie nunca–.

¿Por qué la *abstención* es ya la filosofía fenomenológica o, sin más, la filosofía? Porque el único requisito que se pide para entrar en la filosofía, además de conocer alguna lengua natural, es la sospecha de *saber siempre ya demasiado.* Lo que distingue a la actividad filosófica de la actividad no filosófica es nada más que la radicalidad, la profundidad o la extensión de este *abstenerse* de creer que ya sabemos la verdad.

No hacen falta muchos ejemplos, pero sí alguno. El médico primitivo, allá en los tiempos de Hipócrates, suponía que el equilibrio de

cuatro factores era la clave de la salud, y que el cuerpo, si enfermaba, tenía que llenarse de uno faltante y vaciarse de uno sobrante. Ponía en práctica su doctrina e iba enviando a la tumba a tantos o más pacientes como ayudaba a sanar. Es difícil distinguir si la naturaleza misma mata o cura, hagas tú lo que hagas para estimularla a curar; pero al fin llega a ser evidente que el problema de la salud no se soluciona llenando y vaciando de cuatro cositas el pobre cuerpo enfermo. ¿Y si son ocho o dieciséis o cuarenta mil los factores? ¿Y si el *cambio* de unos por otros, que en griego se llama *metabolismo*, resulta ser un mecanismo más complicado que el llenado y el vaciado? Y la Medicina va avanzando. Mantiene su idea, su ideal, su finalidad: hay que curar, y hay que hacerlo con buen método, o sea, sistemáticamente, de verdad, mejor dicho, basando la cura en la verdad sobre la enfermedad y la salud; lo que cambia en la historia de la Medicina es la conciencia de que el médico no obedece en realidad a esta idea. En consecuencia, va desaprendiendo con trabajo y, sobre todo, con una virtud que, en cuanto médico, no parece ir incluida en el currículum profesional: con *humildad*.

La filosofía sigue esta misma pauta, solo que respecto de la vida entera, o, mejor dicho, de la vida casi entera. Es posible que el médico esté fracasando no solo como internista sino también como marido, como padre, como amigo, como conductor de coches, como jugador de golf y como miembro de un partido político. Para solucionar un par de estos fracasos tiene a mano técnicas que debería aprender mejor. Seguramente se hace por ello la ilusión de que, para toda necesidad y para toda carencia, alguien de talento y buena voluntad haya creado o vaya a crear pronto una técnica semejante a las que permiten mejorar el rendimiento en el golf o al volante. Si su orgullo lo permite, o si se lo reclama la gravedad de su fracaso, irá al psicólogo, estudiará a distancia politología y retórica o, ya en el despeñadero de las prisas, dedicará

una parte de sus tardes a alguna escuela esotérica de meditación o a alguna secta. Pero ¿y si el psicólogo no contribuye a arreglar su vida mucho más allá que la secta? Claro que es posible ir de terapeuta en terapeuta y de secta en secta, aunque crezca a la vez el complejo de ser un desastre y vaya disminuyendo este fetiche del presente, la *autoestima*, con malas consecuencias para el resto de los problemas. ¿Y si descubrimos que el psicólogo tiene los mismos problemas que nosotros y el fundador de la secta ha abusado de treinta menores?

En realidad, no hace falta que uno emprenda una *via crucis* por divanes y círculos de meditación superprofunda. Basta con que *imaginemos* esta posibilidad. Basta con que, en cualquier terreno de la vida, de la acción cotidiana, se presente una dificultad, para que seamos ya capaces de imaginar la *posibilidad* de una inmensa abstención respecto no de una o dos clases de saberes y técnicas y rutinas en cuya posesión creemos estar, sino de todas en absoluto. De todo aquello que creemos saber, salvo de un elemento, que se corresponde con el papel de la idea en el ejemplo del médico. Quiero decir algo como esto:

> Yo siempre he dado por entendido que sabía lo suficiente sobre la vida misma como para irla viviendo más o menos al estilo de mis padres, un poco corregido por lo que mi generación trae de nuevo. La historia avanza siempre. Un hijo podrá ser casi como su padre, pero nunca vivirá del todo como él: nuevas tareas, nuevas aspiraciones colectivas, nuevos descubrimientos técnicos. Pero ¿qué sé en realidad del conjunto de la vida? ¿He pensado alguna vez de veras y desde mí mismo, prescindiendo de lo que desde siempre se me ha dicho, e incluso de la pequeña experiencia personal que creo haber acumulado a este respecto, cómo debo vivir y hacia qué metas? Una verdad incuestionable es que dispongo de un tiempo limitado; otra, que la vida es irreversible, que nada se repite, que lo que fue posible

ayer ya no lo es hoy y no lo será mañana; otra, que no me siento en el paraíso, aunque tampoco me siento directamente en el infierno; otra más, que estoy inquieto, que sé que está en mis manos por lo menos una buena parte de lo que vaya a ser de mí. Hay todavía más verdades de las que no puedo dudar, de la misma manera que no puedo dudar de que ahora mismo vivo y reflexiono y tengo dudas, problemas, oscuridades y certezas, deseos y aversiones. Algunas de estas otras verdades de primer orden son, ante todo, que me importan mucho otras personas –y, por tanto, también, de paso, los fracasos posibles en mis relaciones con ellas– y que no veo con ninguna claridad qué me llenaría del todo de felicidad.

La idea de la filosofía

Y ahora, la *idea de la filosofía* (y hasta nos abstenemos del respeto o quizá del resquemor que el mero sonido de esta palabra, puro griego, nos suscita de entrada: ya lo dije, olvidemos, por favor, cuanto sepamos de la filosofía –hasta su nombre y el sabor de su nombre–). *La vida no se puede vivir sin examen; no debo simplemente ser el hijo de mi padre; necesito antes que nada verdad y bien, verdad sobre el bien; tendría que responsabilizarme con absoluta radicalidad de cada una de las tesis que, por admitirlas, me hacen vivir como vivo.* Pero es que además la sociedad debería organizarse con ciudadanos que participen de estos mismos ideales, y no como siempre parece que ha sido.

Un filósofo poco posterior a Husserl y que lo apreciaba, pero que además escribía muy bien y era poeta, plasmó esta situación global del ser humano en unos términos que resultan extraordinariamente útiles. Gabriel Marcel, en efecto, hacía explícita la diferencia entre la filosofía y lo que aún no lo es –aunque se le parece– proponiendo que

mantengamos bien separados los *problemas* de los *misterios*. Un *problema* es, como dice con precisión la palabra (puro griego también) un *obstáculo*. La imagen casi inevitable de nuestra vida es la de un trayecto, lo más derecho posible, pero que suele encontrarse con escollos, y tiene entonces que inventar algo para sortear estos *problemas*: los rodea, salta por encima de ellos, los bombardea... Y la vida pasa luego, solo que ahora almacena un saber nuevo en su repertorio: tal problema se soluciona de tal o cual manera. Este seguir la vida adelante en su trayectoria es encontrar en el campo del *mundo* o en el océano de la *realidad* una facilidad, un hueco abierto (que en griego se dice *poro*).

Pero no se puede poner tampoco en duda -otra certeza básica, pues- que hay ocasiones especialmente apuradas o angustiosas (nos pasamos al latín: «estrechas»), o sea, como sin hueco para salir atravesándolas, rodeándolas o bombardeándolas. Estos ya no son problemas, sino, literalmente, *aporías*. Como si fuéramos de cabeza contra la pared y sin poder detener el ímpetu de la vida. Parece que vamos a morir aplastados por este obstáculo gigantesco. A lo mejor nos ponemos a dar vueltas sobre nosotros mismos a fin de retrasar en vano el choque. Por cierto, a este girar inútil y asustado en torno a nosotros mismos, a este *vértigo*, le atribuyó Sócrates el origen vital de la filosofía, no a ninguna *curiosidad* sana o malsana. ¡Naturalmente! Los problemas no nos suscitan curiosidad, sino un amago de angustia, y en el intento de solucionarlos está el principio de las ciencias y de las técnicas, primas de la filosofía.

La situación de aporía la describe Marcel como hallarse ante y en el *misterio*. Más bien sobrecogidos que angustiados. La antigua poesía se refirió a un monstruo, la Esfinge, que se plantaba a las puertas de una ciudad -la ciudad es segura, el campo alrededor es inseguro- y proponía un enigma a quienes se atrevían a salir del amparo de sus casas o no tenían otro remedio que hacerlo. Si el desdichado no sabía

resolverlo, la Esfinge lo mataba; y la Esfinge fue matando y matando, hasta que apareció un héroe liberador (al que luego los dioses castigaron, también en parte por el atentado contra la Esfinge, de la peor manera posible: terminó siendo asesino de su padre, marido de su madre, hermano de sus hijos; y de toda esta desgracia se enteró justo solo cuando se propuso en serio *saber la verdad*).

El encuentro –imprescindible en la vida del ser humano– con lo propiamente misterioso nos hace enmudecer (esa es la raíz de la misma palabra *misterio*: el gesto, con sonido mudo, que hacemos al sellar los labios con un dedo de advertencia). Aquí no hay ciencia ni técnica que nos basten, ni siquiera que de verdad nos ayuden. La ayuda que en este momento nos presta la ciencia se limita a recordarnos que no vale creer, como bobos, que hemos superado o disuelto los misterios con supercherías y supersticiones.

Por cierto que un sutil engaño de la ciencia, que precisamente Husserl no se cansó de debelar, consiste en tratar de convencernos de que solo existen los problemas, y nunca los misterios. Es una posición perfectamente antifilosófica, que técnicamente se llama *positivismo*. Consiste aproximadamente en esto: *Sé que, aunque yo mismo aún no consigo acostumbrarme a esta verdad porque mi educación me deformó demasiado, no hay ninguna pregunta que tenga sentido que no se pueda responder en un laboratorio, o con una estadística, o con un modelo computacional. Por ejemplo, espero que un día la pretendida cuestión del sentido de la vida me deje del todo de importar y hasta ni la comprenda siquiera.*

La filosofía nació a la vez que la ciencia y revuelta con ella, pero muy pronto, apenas con cincuenta años de vida, estos siameses supieron por sí mismos separarse (pero las personas no somos ni la ciencia ni la filosofía, e insistimos e insistiremos quizá siempre en revolverlas de nuevo).

Con los *misterios* más bien se carga ya para siempre, y el trabajo, penoso y delicioso a turnos, agobiante y embriagador a turnos, es más bien irles dando vueltas. Es como si pasaran, justo cuando vamos a chocar mortalmente contra el muro, de aporías a colosales nubes de tormenta, bellas y siniestras a partes iguales, por en medio de las cuales se aventura el piloto del avión. La experiencia nos enseña que se trata de algo semejante a un viaje por un paisaje de montaña. Curvas, ascensos, descensos; balcones vertiginosos; valles sin luz; perspectiva infinita de pronto; un páramo; la fuente de un río... Tomo, por cierto, la imagen del filósofo Franz Rosenzweig: somos como convalecientes de la enfermedad problemática, aporética y misteriosa de la vida, que buscan la salud en estos paisajes, o sea, que buscan una vida nueva o renovada aprendiendo a ver todas las cosas después de una inmensa *abstención* respecto de las técnicas y las rutinas de la vida cotidiana y de la ciudad de aire y agua contaminados, en la que enfermaron. *Experiencia* quiere justamente decir viaje, y el viaje es aprendizaje. Cuando la facilidad de la trayectoria de la vida se ve alterada, se da una especie de reduplicación de la vida: no puedo no seguir viviéndola, pero ahora, además, la pienso.

La filosofía (y la ciencia) nacen cuando el método para pensar pasa a ser el preguntarse. En cuanto uno ha formulado para sí mismo una pregunta ya articulada, mínimamente clara, de alguna manera expresable en palabras, ha *comprendido* ya algo y pasa inmediatamente a examinar con ojo crítico si lo que los demás dicen saber sobre eso mismo se adecua o no a lo que él ha comprendido. Naturalmente, el resultado de esta confrontación puede anular el saber común y tradicional. Es justo este el que queda en cuestión, *problematizado* por el problema y mareado y anulado en el vértigo del misterio.

Se puede decir también que hay alguna forma original de ciencia y filosofía allí donde se forja la palabra *todo*. Porque precisamente el

misterio es *todo*, mientras que el problema es siempre *parte*. El problema reorienta la trayectoria derecha de la vida; el misterio la convierte en algo *doble*: sigue siendo trayectoria más o menos zigzagueante, pero ahora, como a otro nivel. Continuamos en mitad del *mundo de la vida* cotidiana (estoy aquí introduciendo un muy peculiar y difícil término técnico del Husserl anciano, que examinaremos), pero hemos añadido la *vocación* nueva, el *oficio* nuevo que exige (y trascurre en) la *abstención* respecto de los saberes heredados y las convenciones, y que empieza por pedirnos que, aunque estemos profundamente seducidos por la eficacia, la precisión, la certeza y la verdad de las ciencias y las técnicas, no confundamos la filosofía jamás con ninguna de ellas.

Quienes de verdad se atienen a los hechos no son los *positivistas* sino los que han aprendido de la realidad misma de la vida todas estas distinciones básicas, elementales, de importancia imposible de exagerar, difíciles por ello mismo, pero también muy fáciles si la gran *abstención filosófica* logra que despertemos al espectáculo exacto, o sea, al *fenómeno* de nuestra vida tal y como es; tal y como es el suelo en que se apoyan y sobre el que trabajan los saberes tradicionales y luego, también, los saberes nacidos de la *pregunta*, el *diálogo* y la silenciosa contemplación solitaria del Todo misterioso (*teoría*, en puro griego).

Si de alguna manera no opero el milagro de abstenerme de todo, ¿cómo habré podido aprender el significado de la palabra misma *todo*? La gente, la historia entera, la sensatez del mundo, me ha dicho desde el principio inmemorial de mí mismo que soy simple *parte*. Pero a esta parte tan especial, tan atómica, por lo que se ve, o sea, tan simple, tan aislada, tan imposible de partir en partes más pequeñas, se le presentan *facilidades y dificultades y misterios*. Esta partecita mínima del Gran Todo se atreve a abstenerse de Todo, como a salirse de Todo (¿a dónde?), porque Todo se le ha vuelto pregunta y enigma. Hasta yo mismo, como san Agustín, me he convertido en pura pregunta que se pregunta por Todo.

El misterio adopta formas varias, muy influidas por los «saberes» previos de la persona ante la cual de improviso, como a destiempo, se presenta. Esta aparición des-orienta literalmente la vida, en el sentido de este maravilloso duplicarla que he tratado ya de empezar a describir (por una parte, como por debajo, a ras de tierra, trayecto por el mundo, apoyado en ciencias y técnicas y rutinas; por la otra, como de vuelo, teoría, monólogo y diálogo alrededor del Todo). Pero no se consigue realmente el fruto de esta desorientación más que si, sugerida por la presencia de lo misterioso, la persona afectada se decide radicalmente a dejarse realmente afectar y desorientar.

A todos nos roza el ala de lo misterioso, sencillamente porque nos morimos y no somos plenamente felices y ni siquiera nos imaginamos (ni pensamos, ni recordamos) en qué consistiría la plenitud de la felicidad. Sobre esta base humana universal, que todas las culturas de la Tierra reconocen de mil maneras, sobrevienen más y más misterios. Siempre toman ellos mismos la iniciativa, pero también siempre la plenitud de su manifestación depende de la libertad del ser humano al que afectan: puedo negarme a ellos, pero también me puedo exponer como en carne viva y al desnudo a su peculiar furia.

Mucho más allá y más arriba que el misterio de la muerte propia está, por ejemplo, el misterio del daño que se puede inferir a otras personas y su reverso, el amor que se concibe por ellas. Y antes incluso que el ser amado y el dejarse amar está el misterio del amor que de repente nace hacia otro, hacia otros, ojalá que hacia todos, y respecto de cada uno en forma individualizada.

La introducción a la filosofía de Husserl –por algo creo que se encuentra en ella la representación quizá más potente, en el siglo pasado, de lo que para siempre es la *idea* de la filosofía– se completa en el momento en que comprendemos que la *abstención*, que es su movimiento inicial, no viene solo motivada por la presencia del que quizá

sea el primer misterio ante la persona joven, ante el niño: la muerte propia. Su verdadera motivación está en la doble experiencia del misterio del daño contra otros (y hasta contra mí mismo) y el amor. Mi ignorancia, mi falta de radical responsabilidad por las tesis a base de las cuales se desarrolla mi vida, ya ha producido daños evidentes a mi alrededor e incluso en mí. Hasta la mera sospecha de que soy un ignorante respecto de muchos asuntos capitales de la vida basta para que me convenza de que los daños, si no soy aún consciente de haberlos producido, puedo haberlos causado ya y, sin duda, terminaré causándolos. Es mi responsabilidad moral, acuciada por la experiencia que clásicamente se llama *culpa*, pero también y sobre todo por la experiencia del *amor*, la que de veras puede radicalizar mi abstención.

Al vértigo personal y solitario sucede, en el origen del movimiento de la filosofía, no el quedarse maravillado ante las cosas, sino, más bien, como lo ha expresado con soberbia intensidad un discípulo de Husserl, Emmanuel Levinas, sobreviviente del Holocausto, la *vergüenza*.

La actitud filosófica

Hemos dejado muy atrás la idea de que sea soberbia esta rebelión del individuo ante la historia, ante los saberes heredados, ante Todo. Comprendemos que el timorato saludo de la Tradición en el frontispicio del templo de Apolo Délfico fuera justamente: *Conócete a ti mismo*, o sea, *'No caigas en la soberbia de creerte algo más que una mera parte insignificante del Todo divino*. Sócrates no murió por pensar, sino por tratar amorosamente de hacer entender a los ignorantes que ignoramos el hecho de nuestra ignorancia al cuadrado (o al cubo). Sócrates solo quería que todo el mundo, empezando por él mismo, pensara más, o sea, fuera más libre, se llenara más del significado de los misterios de la muerte y

del amor, para que así la sociedad cambiara su lastimosa mediocridad (en todos los sentidos). Casi no le importaba el medio que había que emplear, con tal de que fuera una forma real del amor y trascurriera en el terreno de las palabras. Puede que su manera de proceder tenga insuficiencias, pero nunca se debe describir la filosofía retrocediendo de este punto de arranque, que simplemente es su *idea* misma.

Hay, pues, una especie de *actitud natural*, en que uno se deja vivir a base de soluciones que ya encuentra en el *mundo de la vida* de todos los días. A lo más, si se encuentra con determinados problemas relativamente nuevos, forja técnicas y soluciones relativamente nuevas para eludirlos. El misterio o los misterios se han presentado como un instante tan solo en una vida que no los ha dejado entrar. Se ha asustado de la desorientación que comportan y ha preferido la comodidad de lo malo conocido al riesgo de lo inciertamente bueno por conocer.

Hay la actitud que se levanta de esta postración, de esta más que probable comodidad, de estos miedos. En ella no hay costras de saberes sino, si realmente se ha llegado al fondo libre de la apertura a la exposición plena a lo misterioso, habrá... *fenómenos*, habrá... *filosofía*. Estas son palabras un tanto raras y fuera de moda, pero usémoslas. ¿O es que haremos abstracción de todo menos de las modas?

Nuestra propia situación oscila de una a otra actitud. Con un esfuerzo que siempre habrá que renovar, nos remontaremos a la actitud *filosófica* o *fenomenológica*. Según han dicho Husserl y su antiguo antecedente, Sócrates, esta actitud –que es tan *contra corriente*, tan poco «natural»– no podemos adoptarla del todo, como quien se muda de casa y cambia el sótano por el principal. No termina de ser un hábito ni se estropea en una rutina aburrida. Requiere a diario un empeño de orden moral e incluso de orden afectivo. Un filósofo del XIX, Kierkegaard, llega a decir que para remontar corriente arriba de la vida cotidiana se necesita una *pasión absoluta*. Husserl y otros contemporáneos, discípulos de Kant, prefirieron

hablar de una *tarea infinita*, que al profano que no la intenta seriamente le parecerá el tormento de Sísifo (subir una roca a lo alto de un monte, despeñarla y volverla a subir, sin descansar jamás). Sócrates y Husserl la encontraban absolutamente fascinante. De hecho, el primero dio la vida tranquilamente con tal de no traicionarla y de lograr así que quizá otros la vieran realizable y la continuaran en medio de la ciudad. Una vez que se asesina a Sócrates, quizá surge un pálido remordimiento que impide nuevos asesinatos, y aunque la *actitud filosófica* no conquiste a las grandes masas del público, termina por llamar tanto la atención y hasta por crear un superficial respeto, que se fundan escuelas, facultades, institutos, bibliotecas en que, por unos siglos, se ha permitido e incluso se ha financiado la filosofía o, por lo menos, algo que se le parece a ratos. Hoy hay signos abundantes de que esta tregua está acabando...

Husserl recibió apaciblemente por fuera –y luego veremos que con valentía– el golpe terrible de la barbarie y la tiranía, que le cayó encima en el horror de los comienzos de la cancillería de Hitler. El alumno al que Husserl prefirió sobre todos y recomendó con éxito para que fuera su sucesor en la cátedra de filosofía de Friburgo, Martin Heidegger, el nuevo Rector, se alineó en el bando nacional-socialista. La muerte alcanzó piadosamente a Husserl en 1938, a los 79 de su edad. Su anciana mujer, de ascendencia judía como él y también convertida al cristianismo luterano en la juventud, lo apartó de su vivienda acostumbrada, que todavía hoy se puede ver en pleno barrio residencial del ensanche modernista de Friburgo. Lo llevó a lo alto de la colina que preside la ciudad, fuera de la vista de la gente, a una calle nueva y despoblada. Y allí la demencia acompañó los solitarios meses finales de la vida del filósofo. La esposa y el archivo que contenía los millares de morosas anotaciones taquigráficas fueron salvados mediante el recurso de la valija diplomática. La aventura la llevó a cabo un joven fraile franciscano de la universidad de Lovaina.

Pero aunque sea una importante verdad moral y afectiva que no cabe instalarse con comodidad en la actitud de la filosofía, también lo es que se puede hacer del tránsito de la vida cotidiana -y su tan «natural» actitud pasiva- a la filosofía una virtud en la que vivir: una casa prácticamente definitiva, al borde del precipicio y expuesta al huracán. Sócrates, Husserl, otros -no demasiados- lo han demostrado con su ejemplo. Forman una curiosa tradición: la de las personas sin tradición, la de las personas que realmente se preguntan, o sea, que realmente se abstienen. Se abstienen de las *apariencias*, de las *opiniones*, de las conductas de *los muchos*, como decían los griegos de la época clásica (Solón, Heráclito, Sócrates). Esas vistosas apariencias se llamaron en griego *dóxai*, es decir, glorias brillantes, prestigios; pero glorias que seducen, que engañan y atrapan. Cuando uno consigue abstenerse de ellas, hace un movimiento en el que obedece a un brillo mucho más poderoso, a una luz cegadora, que se llama precisamente verdad. *Debes abstenerte. No te apresures a negar, sino, simplemente, considéralo mejor. Suspende el prestigio, la gloria con que todo el mundo rodea a ciertas tesis y, por consiguiente, a ciertas maneras de vivir, y vive tú en la meditación, la pregunta, el diálogo; y cuando hayas visto positivamente algo con una luz tan cegadora como la que ahora te hace dar este paso, acéptalo con valentía, saca las consecuencias, adecua tu vida siempre a la verdad que se te manifieste desnuda cuando la hayas buscado con pasión infinita.*

La intuición

Este *ver* una *verdad* como verdad, rodeada por la gloria de la verdad, no por la gloria de que muchos o pocos la crean, se llama en latín filosófico *intuición*. (Ya sé que ahora utilizamos la palabra prácticamente

en el sentido opuesto, pero qué le vamos a hacer.) Y una vez que hemos visto, quiero decir, *intuido* la necesidad de todo lo que llevo dicho en nombre de Husserl (en realidad, en nombre simplemente de la filosofía), pasemos a intentar *intuir* también los *fenómenos puros* que quedan como *residuo* de la abstención filosófica.

Yo, el libre autor de este salto atrás al que me ha inducido tan intensamente la llegada de lo misterioso, sigo siendo, evidentemente, el mismo que era antes. Soy el mismo en la actitud filosófica y en la actitud «natural». Lo que me ha ocurrido es que me he dejado exponer a la fuerza de cierta *cosa en sí misma*, no de cierta mera opinión o mera apariencia, y esta fuerza ha como *puesto entre paréntesis, desconectado o desenchufado* cierta interpretación de mí mismo y, al trasladarme al campo de la filosofía, he comprendido que esta interpretación no era tan obligatoria como antes creía. Antes, de hecho, ni siquiera creía que fuera una interpretación: jamás había reflexionado directamente sobre ella. Era esta interpretación algo así como el suelo básico, la tierra firme de todas mis presuntas verdades: lo que más va de suyo o se da por supuesto; con lo que más se cuenta y en lo que menos se piensa. Algo parecido a lo que se dice que ocurre con los habitantes de las casas edificadas al lado de un estruendo continuo: que notan todo menos ese estruendo que les está más cercano que todo. Esta tesis de la que no me daba cuenta es que *el mundo es la totalidad de lo que hay, y yo, una parte minúscula de él*. Desde ella nos lo explicamos en definitiva *todo*. Ella es como las gafas, mejor dicho, como las lentillas, mejor dicho, como el ojo mismo, ojo intérprete, con el que todo lo vemos. Pero no: es como las lentillas que alguien nos puso una noche en la infancia, y no como el ojo mismo. Puesto que podemos abstenernos de usarlas, no son el ojo sino unas casi transparencias adheridas casi sobre el ojo.

Husserl sostiene, al igual que los filósofos de la antigüedad, que si una persona no toma sobre sí amorosamente el trabajo tremendo

pero magnífico de la *responsabilidad radical e infinita* por la verdad es porque prefiere (por miedo) una cierta pasividad. Se queda en la inercia de la *pasión* (esto es lo que significa tal pasividad) y no ejercita el diálogo, el pensamiento solitario, la meditación, la intuición (en definitiva, la *inteligencia*). Le falta amor, dirá un filósofo fenomenólogo de ahora; le sobra miedo, dirá un filósofo antiguo.

En realidad, las dos cosas son al menos parte de la verdad. Porque hay que saber qué clase de brillo, de gloria y prestigio tienen las gafas de la opinión que determinan la *actitud natural*, sobre todo una vez que se reconoce la evidencia de la *intuición* que lleva al campo de la actitud filosófica. Si aquella architesis desde la que interpretaba yo antes todo no era la verdad misma, sino tan solo el suelo firme que yo me había escogido sin saberlo, para soportar bien plantado en él cualquier seísmo, ¿con qué prestigio me vino revestida para que la aceptara tan a pies juntillas? ¿No parece –al menos, lo parece, sin duda– que no soy yo precisamente el único en el mundo que la cree y que determina desde ella su vida, porque todo lo interpreto a su luz, mediante ella?

La respuesta clásica, desde Heráclito hasta el presente, es que este prestigio en realidad es el *miedo* que nos inspira ser originales. Todo el mundo piensa y vive, o eso creemos, como *se* piensa y como *se* vive. ¿Cómo no van a llevar razón?

Cambiar tan duramente la actitud da miedo, salvo que se esté lleno de amor por la gente, o sea, por la verdad que no daña (la ignorancia daña seguro a la larga).

A Husserl le gustaba referirse a sus propios orígenes. Él había sido un matemático, incluso un profesor muy brillante de matemáticas en la universidad. Desde Pitágoras, las matemáticas han enseñado al ser humano una de las formas más contundentes de distinguir la mera opinión de la *verdad demostrada*, o sea, de la *ciencia*. La opinión es

bien posible que se deba al miedo; pero, en todo caso, se debe siempre, desde luego, a alguna pereza. Por ejemplo, puede incluso un matemático permanecer, pese a las apariencias, en la opinión, como su ejemplo personal mostró al joven Husserl. El estudiante de matemáticas no siempre exige que se lo demuestren todo exhaustivamente y hasta donde sea posible. Más bien, por el contrario, puede mostrar tendencia a adaptarse a usar sin más preguntas las fórmulas que le ofrecen para resolver los problemas. ¿No se acuerda el lector del mágico impacto que uno sufre cuando de pronto le enseñan a resolver ecuaciones de segundo grado mediante una fórmula tremebunda, que el maestro le asegura que es infalible? ¿O no era la introducción a la trigonometría un acontecimiento esotérico capaz de hacer solicitar al aprendiz inmediatamente un lugar en algún rito de iniciación, un puesto en alguna logia? Husserl, profesor de análisis, usaba, por supuesto, los números imaginarios, pero echaba de menos la plenitud de la *intuición* de por qué funcionaban tan espléndidamente en la resolución de problemas.

La consecuencia que sacó es que la ciencia, incluida la más exacta de las ciencias, mientras proclama que se atiene a su ideal de cientificidad absoluta (tan parecido al ideal filosófico de la responsabilidad absoluta), mientras que se jacta de no contener más que demostraciones (y axiomas y reglas de inferencia, más un par quizá de postulados...), tiende más a *técnica* que a auténtica *ciencia*. Casi como un secreto a voces, trata de ser útil y de solventar problemas, tanto si ella misma se los va creando en algo parecido a un juego grandioso, como si es la investigación de la naturaleza (la física, la química, la biología) la que se los va proponiendo. La técnica tiene fines prácticos, pragmáticos, útiles o utilísimos; la ciencia como tal, no. Su único fin es la *teoría* misma: la averiguación *intuitiva* primero y *demostrativa* después, de lo que sencillamente es verdad en un orden de cosas, o, mejor, en todos los órdenes de todas las cosas.

Y aquí llega la gran cuestión en la que desemboca el proyecto de la filosofía (de la *fenomenología*). Como la abstención tiene el propósito de considerarlo Todo, puede ir a parar en una de dos cosas: o rápidamente se hará un boceto posible del sentido de Todo (lo que se llama habitualmente una *concepción del mundo*) o procurará proceder despacio, metódicamente, reteniendo el disparo casi imprescindible de la *concepción general del mundo*. En este segundo caso, podría ya hablarse de la *Filosofía como ciencia rigurosa*, que es el título de un ensayo largo y resonante de Husserl, publicado en 1911. Pero falta un escollo peligrosísimo por superar –tanto más peligroso cuanto que espera dentro del puerto y no en alta mar, o sea, dentro del ámbito filosófico de lo que queda tras la abstención, y no todavía en la actitud natural–. Este escollo consiste en trasladar sin más al terreno de la filosofía los procedimientos metódicos de las ciencias pre-filosóficas o «naturales»: el método de la ciencia exacta de la naturaleza, el método –si realmente lo tienen conquistado ya– de las ciencias que hoy llamamos humanas y sociales, o bien el método de la matemática. Lo que exige el ideal filosófico llega al punto de pedirnos que nos abstengamos también de usar estos métodos en filosofía. Empleemos en principio y largamente la *intuición*, en el sentido bastante preciso que he tratado antes de definir. No demos por sentado que la filosofía, cuando es ciencia rigurosa y no mera rápida cosmovisión, en vez de crearse desde los *fenómenos mismos*, desde las *cosas mismas*, su propio estilo de rigor, tiene que aceptar los rigores metódicos de las ciencias que conservan como telón de fondo la archiopinión de la *tesis natural* sobre el *mundo* como realidad indudable y omniabarcante.

La filosofía no puede actuar como Robinson Crusoe, que llega a un lugar nuevo y lo hace suyo y habitable gracias, sobre todo, a los enseres que trae en su barco naufragado. La isla de Robinson es tan parte del mundo como otra isla cualquiera o como los continentes y

los mares. El resto o *residuo* de la abstención filosófica es, en cambio, una especie de región de *más acá* del mundo *natural* y de *más acá* de la vida en él (de la vida que se interpreta a sí misma a la luz del mundo natural y únicamente de él). En esta región nueva no nos valen los recursos viejos. Solo conservamos dos elementos que sí proceden de la vida y el mundo «naturales»: uno soy yo mismo, el individuo libre y afectado por lo misterioso del Todo; el otro es la idea de la exigencia «científica», o sea, de la responsabilidad absoluta por la verdad y hacia la verdad.

Yo, el que he descubierto la actitud filosófica, traigo a ella el ideal de precisión, de justicia, de responsabilidad que he aprendido de alguna manera trabajando en el mundo natural, en las ciencias «naturales» y con los seres humanos que me fueron quizá indiferentes en el egoísmo de la infancia, pero respecto de los cuales he llegado a ser tan responsable como de la verdad misma. Y Husserl insiste en que estos valores, estas prácticas y estos sentimientos se conservan en el paso a la filosofía, lo preparan, lo garantizan, lo preservan.

Teleología

En la primera edad, la experiencia inmediata del mundo, aunque cuajada de interpretaciones inducidas en el niño por su lengua materna, su familia, su escuela, tiene ya estructuras que anticipan el anhelo de saber riguroso que luego será común a la filosofía y a la ciencia. Estas estructuras, como lo son de la pura experiencia inmediata del mundo, se mantienen en realidad comunes a todo el género humano, o para decirlo mejor, a todos los seres capaces de conocimiento del mundo.

Más adelante analizaremos con algún detenimiento en qué consisten estas formas generales de primer contacto cognoscitivo con el

mundo (o con los estratos elementales de lo que, creciendo siempre en complejidad, llegará con el tiempo a poder llamarse propiamente *mundo*). Pero ahora importa mucho identificar solo un factor de la *experiencia de las cosas* inmediatas del mundo, que es clave en toda fenomenología. Me refiero a lo que Husserl, muy tradicionalmente, ha llamado su *teleología*. Esta es una palabra que deriva de *telos* (*fin* o *meta*, en griego clásico), que vamos a intentar aclarar precisamente desde la perspectiva de quien menos supuestos puede tener: un bebé. Para él, abierto sensiblemente al mundo, *teleología* referiría a aquello en la realidad que *despierta su interés y lo mantiene*.

Un niño muy pequeño, boca arriba en su cuna, mira fijamente, casi con ansiedad, los muñecos que bailan cerca de su cabeza mientras suena una canción reducida a la línea de sus notas más relevantes. Los muñecos, que además van girando lentamente, no quedan al alcance de las manos del niño. Pero una vez que la música, el movimiento, el balanceo de los colores empieza, el niño no se limita a echar una ojeada a este espectáculo, sino que queda absorto viviendo la experiencia con todo su cuerpo y toda su alma. Los ojos se abren hasta adoptar el gesto del susto, que desmiente la sonrisa al principio, pero que terminará por ser verdadero enfado. Los brazos se levantan y los dedos imitan la presión. Las piernas se levantan también o sirven de pronto como punto de apoyo para intentar que la espalda ayude al pecho a erguirse. La experiencia de la maravilla de las cosas ha atrapado la *atención* y el *interés* de todo el niño, que dedica el conjunto de sus fuerzas a intentar retener el objeto de su asombro, a acercarse a él cuanto sea posible, incluso a tragárselo. Si el padre se distrae y acerca demasiado uno de los muñecos, en cuanto la mano del niño lo coge, todo el cuerpo tira violentamente del patito amarillo hasta el colchón de la cuna, e inmediatamente la boca del crío se hace agua.

Si este apasionado interés por tocar, oír, ver, saborear la cosa atractiva se prolonga y se ve defraudado, empezará un llanto desgarrador, que a una persona poco acostumbrada a estar al borde de una cuna tendrá que parecerle síntoma de un mal gravísimo. ¿Es que se ha quemado el niño o se ha pinchado con un alfiler perdido entre las sábanas? ¿Es que le duele algo mucho? Casi lo mismo termina ocurriendo si el muñeco acaba entre las encías y bien chupado. Ahora hasta tienen sabor a fruta estos juguetes, pero cuando no lo tenían la prolongación de la experiencia en el intento de masticar el patito era enseguida una decepción evidente, con el mismo resultado de llanto furioso y alarmante. Encima de que el movimiento se ha interrumpido, esta cosa que ya no veo no sabe a nada sino que está dura y asquerosa, es el mensaje que el padre recibe. Y como él sabe que de estas expectativas entusiasmantes y estas terribles decepciones tiene que irse formando la experiencia del mundo real en el hijo, a los llantos con los que terminan todas las fases del aprendizaje infantil los padres responden más bien con una sonrisa que con la alarma que el niño está pidiendo a gritos.

Sentir la realidad de un objeto, de una parte próxima del gran mundo ancho y ajeno, es, cuando este objeto contrasta fuertemente con los contiguos, la experiencia de que nuestro *interés* se despierta. Se trata de un interés que está dirigido como a su meta (*teleológicamente*) a la misma experiencia que estamos empezando a hacer, o sea, a *completarla* o, como Husserl solía escribir, a llegarla a hacer *adecuada*, porque ahora que se inicia sabemos que es incompleta y que apenas nos está adelantando una primera prenda de ella misma. Estas primicias nos prometen mucho más. Interpretamos desde el primer instante que se trata de una cosa real y, por tanto, si nuestra experiencia –y los hábitos y costumbres que ella nos ha ido dando con el tiempo– tiene cierta amplitud, este inicial sentir la cosa a distancia –que, desde luego, suele ser verla nada más, u oírla nada más– nos llena enseguida de interés por hacer de esta

cosa una experiencia completa. Que todos los sentidos intervengan en ella; que la distancia se reduzca y termine por desaparecer; que no quede forma de sentirla que no entre en juego; que, en correspondencia como de entrega y hasta de cierta afinidad o amistad, la cosa me revele todas sus partes y todos sus secretos. El interés por sentir *adecuadamente* no sería tal si la cosa no *llamara nuestra atención poderosamente*; y tampoco sería tanto el interés si a esta llamada no respondiéramos atendiendo de veras. Solo que en este tipo de casos, atender de veras es desencadenar y poner en acto toda una serie de poderes, de facultades, que parecen dormir en nuestro cuerpo y nuestra vitalidad sensible (nuestra *alma* o los rudimentos de ella, para decirlo con la palabra clásica, que a nadie de hoy tiene por qué asustar). *Yo puedo*, si es que la *cosa* me *interesa*, atender a ella de verdad, es decir, *moverme* hacia ella dispuesto a sentirla con todas mis capacidades –la más íntima, es decir, la más interior de las cuales, sabe la vitalidad corporal que es esta forma de tocar que consiste en morder y gustar el sabor–.

Lo sorprendente de la experiencia de las cosas del mundo –de las cosas elementales del mundo, mejor dicho– es que podrían estar reclamando nuestra atención e interesándonos por un tiempo indefinidamente largo, porque de muy pocas o quizá de ninguna logramos la *experiencia adecuada*, que era la meta a la que *instintivamente* –o por lo menos sin pensarlo de entrada– se dirigía este cuerpo vivo que es parte de mí mismo –o hasta lo rudimentario de mí mismo–. Lo que sucede es que nosotros, los adultos, estamos ya muy habituados a que así es el mundo y así son sus cosas; de modo que no nos ponemos normalmente a llorar a gritos, como sí lo hace el niño que no ha acumulado experiencias suficientes y, por tanto, todavía no se ha habituado a que aquí la *decepción de la expectativa* es la regla. Y por otra parte, el adulto se interesa, desde luego, en las cosas de la experiencia inmediata e incluso a algunas a veces les dedica al principio su atención con infantil inten-

sidad; pero el campo de sus intereses se ha ensanchado y, por decirlo de alguna forma, se ha elevado ya mucho, a otras esferas, respecto a cuando estaba en la cuna chillando por sus lamentables malas experiencias con la sensación de las cosas. Ahora, cuando alguna nos atrae absorbentemente, lo normal es que estemos deseando de ella no tanto *sentirla* adecuadamente como *conocerla* adecuadamente en otros modos del conocimiento que esencialmente son posteriores al sentir y que esencialmente no se desarrollan como poderes reales en una persona más que después de que haya esta sentido ya muchas cosas. Por eso la constante decepción de la experiencia básica con las cosas no es para un adulto la razón de una melancolía desesperada –como necesariamente ocurriría si no surgieran *con el tiempo y la maduración de la subjetividad* intereses que se sobreponen al fundamental por sentir a fondo y plenamente las cosas del mundo más familiar–.

Fenomenología genética

Con estas consideraciones, casi sin darnos cuenta, estamos ahora desarrollando un capítulo de lo que técnicamente denominó Husserl *fenomenología genética*. Por el momento, lo único que de verdad me importa de este cúmulo de temas y problemas que acabo de sugerir es la estructura *teleológica* misma del hecho radical y básico de *sentir las cosas del mundo*. No hay duda de que de sus éxitos relativos –y casi constantes– y en sus decepciones inevitables –y constantes– nacen, se engendran *con el tiempo y la habituación progresiva del sujeto*, nuevos intereses, nuevas formas de la atención y nuevos modos del conocimiento de las cosas, que irán acompañando por fuerza la revelación progresiva –no menos *genética*– de nuevas capas de realidad y de sentido en las cosas mismas que tan solo empezaron por ser para

nosotros, muy antiguamente, lo que el muñeco vistoso y ruidoso pero incomible es ahora para mi nieto.

Dejemos anotadas al margen dos cuestiones. La primera es que parece haber una cierta disonancia entre el método puramente *intuitivo* que reclama por necesidad para sí la fenomenología y esto de decidirnos a hablar de *fenomenología genética*. Porque a una génesis no se asiste del todo intuitivamente. Más bien lo que ocurre es que *inferimos* de los cambios advertidos intuitivamente en las cosas y en nuestra experiencia de ellas que, por ejemplo, esta experiencia ha ido sedimentándose en nosotros y ha terminado por *rendir* (una palabra del trabajo fabril que gustaba mucho a este desastre literario que fue nuestro Husserl) un *hábito* subjetivo y nuestro, al que nunca habríamos llegado sin la repetición de lo genérico de las experiencias y sin contar con una cierta secreta –y misteriosa– *plasticidad* en el sujeto de ellas, en *mí mismo*. Por esta plasticidad del yo, los rendimientos de la experiencia se quedan inconcientemente en mí y llevan a cabo, como *«dentro de mí»*, un trabajo por cuya virtud yo paso a sentir el mundo en modos de mayor *madurez* poco a poco. Yo no participo activamente en este trabajo oscuro que se realiza en ciertas entrañas del yo. Se trata de una obra mía pero *pasiva*, que no habría podido ni empezar siquiera si las cosas –no yo, ellas– no me fueran explicando, también poco a poco, cómo son reales y cuántas capas de sentido y de ser tienen. El niño de nuestro ejemplo no se ha habituado al mundo porque no se ha habituado a sus cosas siquiera; el adulto que considera este ejemplo tiene ya propiamente un *mundo* con *cosas*. Pero también, sobre esta base antiquísima, por así decir pre-histórica en mí, tengo yo realidades que quizá no deba llamar «cosas» ni deba decir que pertenecen al mundo, salvo que declaremos ahora mismo que ambos conceptos, el de cosa y el de mundo, se han ensanchado hasta volverse prácticamente irreconocibles. Pero baste con esto acerca de

la primera anotación, porque habrá ocasión pronto para desarrollar los temas que aquí despuntan.

La segunda anotación es que este aspecto *genético* y *pasivo* de la fenomenología, al que vemos –y con una especie de auténtica *intuición*– que no podríamos renunciar jamás, ha sido el punto de partida para muchos desarrollos filosóficos que, más bien sin razón que con ella, no se suele ya llamar *fenomenología*. De hecho, todas las presuntas superaciones de la fenomenología dicen escapar del campo de ella por este flanco que imaginan que ella dejó abierto.

Toda la filosofía de inspiración fenomenológica practica esta vía de escape de la que los clasificadores de filósofos creen la fenomenología *«husserliana»*. Los filósofos mismos suelen preferir hablar de alguna peculiar *inversión* o *torsión* que le hacen dar ellos a la fenomenología tal como la recibieron de Husserl. Guarde el lector esta lista, uno de cuyos casos, Hans-Georg Gadamer, será objeto de atención preferente luego: José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Julián Marías, Henry Maldiney, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Claude Romano, Emmanuel Falque, Jan Patočka...

Es bien admirable esta situación: al niño en su cuna le gustan las cosas. Es de suponer que su interés básico sea alimentarse de ellas y gozarlas en la medida de lo posible, como para mantenerse, gracias a ellas, seguro frente a los peligros que siempre conoce ya: el hambre, el frío, el dolor de la mala digestión, la molestia de la cabeza que aún no se sostiene por sí sola. Pero hay también momentos de satisfacción vital en el niño muy pequeño durante los cuales mira las cosas y simplemente se ríe; apenas esboza algún movimiento de presa. Y criaturas de pocos meses son capaces de reír a carcajadas, minutos enteros, sin cansarse, simplemente viendo a un hermano algo mayorcito cantar dirigiéndose a ellas.

No solo es que vivamos primitivamente de las cosas (del aire, del agua, del pan, gracias al auxilio del suelo y el cobijo de las paredes) y de las personas (la madre que amamanta, el hermano que juega) sino que ya esta vida misma elemental, que vivo yo porque mis pulmones respiran y mi hígado filtra y elabora y mis pies pisan, tiene una parte esencial y básica que consiste sencillamente en *sentir* con interés, con atención, con gusto, con expectativas no solo egoístas y utilitarias, las cosas reales, el mundo mismo real. Digo *sentir*, pero sería más apropiado escribir *conocer*, ya que el sentir comporta guardar y acostumbrarse, entender ya siempre algo más que desborda de lo estrictamente sentido, empezar a esperar la dirección y hasta parte del contenido de las nuevas experiencias (*teleológicamente*).

Ahora tendríamos que preguntarnos por la misteriosa correspondencia que *intuimos* aquí, como *fenómeno* básico, entre el comienzo de la persona y la realidad que hay *fuera* de ella misma pero *cerca* e incluso *tocándola, sosteniéndola y hasta dentro de ella* –tanto en forma de cuerpo sin sensibilidad como de elemento cósmico que se metaboliza con estas zonas del yo esencialmente oscuras pero absolutamente radicales–. La vida humana y el mundo ofrecen una admirabilísima armonía, simplemente incoada, que jamás consiste en disolución de la una en el otro o de este en aquella. En cuanto empezamos a vivir deseamos afirmarnos lo más tenaz y rotundamente que nos sea posible en el ser. De aquí las conductas innatas elementales.

El niño gusta de las cosas reales y las va explorando de muchas maneras, solo alguna de las cuales he descrito. Cuando las prueba y sus expectativas se hacen añicos, pero también cuando las prueba y sus expectativas se cumplen, aprende las pautas de la exploración de la realidad con cualesquiera potencias que vayan luego manifestándose *genéticamente*, con el paso del tiempo y la habituación, en él mismo. El *ideal* de la verdad, el ideal de la belleza, el ideal del bien comienzan el

esbozo de su forma desde estas modestas conductas básicas. *Yo* y estas *formas* pasaremos de una a otra actitud sosteniendo la posibilidad misma del paso.

La fenomenología no comienza con el rechazo del mundo y el refugio en la subjetividad, sino con el fenómeno de su armonía de principio, que se hace manifiesto en la abstención de cierta mala comprensión, demasiado «natural», que cae casi siempre y pronto sobre el sentido de esta inicial armonía. Lo verdaderamente connatural es la posibilidad que se nos abre de llegar al conocimiento auténtico por la vía estrecha de no cometer confusiones a las que inducen el miedo, la pereza, el cansancio, el peso de la autoridad, las coacciones afectivas, etcétera.

Es cierto que la actitud filosófica debe ser conquistada, como todas las *virtudes*, morales e intelectuales. No se nace con ella y no se llega a ella sin esfuerzo y sin aprendizaje, resistiendo el empuje de la mera *opinión* y, luego, resistiendo la tentación de trasladar desde las ciencias «naturales» a la «ciencia» filosófica no solo la forma del ideal de la responsabilidad y la verdad, sino también los procedimientos metódicos concretos.

La fenomenología no termina nunca de ver como realmente natural la que el libro programático de Husserl, el primer volumen de las *Ideas relativas a la fenomenología pura y la filosofía fenomenológica* (1913), estigmatizó como «actitud natural» por ver en ella una modalidad sumamente arraigada y profunda de error –y, si se miran las cosas de cerca, de mal moral, de infelicidad y de carencia de hermosura–. Lo que motive la abstención filosófica tiene que ser algo que ya hay antes de ella, luego es imposible despreciar todo lo que queda antes, de este lado de la abstención, como si fuera siempre falso, malo, infeliz y feo. Pero antes de la libérrima abstención fenomenológica (en griego, lo diré al fin, se dice *epojé*, es decir, *época*, en el sentido, por ejemplo, de la expresión nuestra «hacer época» –algo «hace época»

cuando es como si en ello se detuviera por un momento el devenir de la historia–) lo que hay somos yo mismo y la realidad ajena (la que no tiene vida y la que sí la tiene, y posiblemente lo Absoluto también). La cuestión es, por tanto, si hay en mí y solo en mí, o si hay en la realidad ajena y solo en ella, o si se encuentra en ambos lados, eso de verdadero, bueno, dulce y hermoso que no solo motiva el cambio radical de actitud sino que se conserva y pasa a través de él.

Y, por cierto, a este cambio de actitud lo consideraba Husserl tan radical –hemos visto que no le faltaba razón– como para poder decir que es algo mucho más tajante y más poderoso que, por ejemplo, una conversión religiosa. A fin de cuentas, las conversiones religiosas superficiales –lo cual es una brutal contradicción en los términos– no lo hacen a uno filósofo...

La única respuesta posible a nuestra pregunta es que tiene que haber algo de verdadero y bueno en el sujeto de la abstención, claro, porque esta es una decisión perfectamente libre de él mismo y solo a él lo compromete, en principio; pero que también lo hay en la irrupción de lo misterioso real en la vida, y que incluso lo hay asimismo en las capas más humildes del mundo y hasta en las nada problemáticas. Es verdad que esto bueno, verdadero y gozoso que llama la atención e interesa al ser humano desde la cuna a la sepultura no puede por sí solo en sus modalidades más básicas volverlo filósofo. Para esto se necesita que haya problemas y que haya acontecimientos de lo que vengo llamando aporético y misterioso. Sin las decepciones –que empiezan por casos como los del ejemplo del niño absorto en los muñecos musicales–, o sea, sin tener que resolver problemas y sin tener además que enfrentarse con misterios, el afán de verdad y bien no se purifica y no se agudiza.

Una vida trágica y en paz

Ahora que hemos empezado a conocer quién fue el filósofo Husserl, quizá interese también al lector saber algo más sobre su personalidad histórica y su alma.

El anecdotario sobre Husserl es sobrio.

La fecha de su nacimiento fue el 8 de abril de 1859, en Prostejov, Moravia, parte entonces del Imperio Austríaco. Por generaciones, los judíos Husserl estaban asentados en este lugar.

Un amigo israelí y filósofo, poco inclinado a Husserl, me confió una vez que en él solo veía de judío la pasión, aunque aquí dedicada no a la religión o la política sino al conocimiento. Ignoraba hasta qué punto Husserl mismo vinculaba, en sus apuntes privados y sus cartas, estas facetas de la existencia dignamente apasionada.

Por otra parte, quienes asistían a sus morosísimas lecciones sobre la percepción de las cosas, el juicio, la empatía o la conciencia del tiempo, cambiaban con mucha frecuencia sus posiciones confesionales. Husserl decía sorprenderse de ello, porque, en su opinión, no tocaba ninguna materia que directamente pudiera relacionarse con esas

tormentas espirituales, pero los hechos eran que una judía se hacía cristiana, un protestante se declaraba católico, un agnóstico dejaba de serlo y un religioso perdía la ingenuidad de su creencia. Sin embargo ¿no era la abstención filosófica un movimiento del alma más profundo que un mero cambio de grupo confesional?

Cuando Edmund Gustav Albrecht Husserl nació, el judaísmo familiar estaba, efectivamente, muy desvaído. Su padre, Abraham Adolf, llevaba un próspero comercio de tejidos, y Edmund era el segundo de sus cuatro hijos. No había mayor problema en proporcionarles una educación de calidad, con vistas a la perduración del negocio. De modo que Edmund, aunque no tenía interés en las enseñanzas escolares –dormía en las clases de modo bastante escandaloso–, hizo lejos de casa sus estudios de bachillerato: en Viena primero y luego en Olomouc, en la actual República Checa, pero en el *Gymnasium* alemán. Era gran lector y solo avanzaba mucho, como escolar, en matemáticas. De hecho, descubrió siendo aún muy joven un fallo en un aparato óptico de precisión de la marca Carl Zeiss, que quiso a renglón seguido becarlo y emplearlo. Husserl prefirió cursar los estudios de Astronomía en la Universidad de Leipzig. En aquellos tiempos felices no se sabía bien qué «carrera» hacían los estudiantes. Se matriculaban en lo que su sed intelectual les exigía, y poco a poco la satisfacción relativa de esta sed iba delimitando el campo de intereses para la investigación o para la carrera de profesor. Cumplidos ciertos requisitos muy libres, que los universitarios reunían peregrinando por los países en los que el habla común les permitía adelantar en su personalísima vocación, obtenían sus grados en duras pruebas (el examen *Rigorosum* de sus tesis y su disertación doctoral, como máximo ejemplo).

Así, Husserl estudió también Física, Matemáticas, un poco de Filosofía (de orientación empirista y psicológica, puesto que su profesor en Leipzig fue en esta materia Wilhelm Wundt, psicólogo destacadísimo de la época).

En los tres semestres pasados en Leipzig, el mayor fruto obtenido por Husserl fue la amistad de Thomas Masaryk, que se convirtió en su mentor, puesto que le llevaba casi diez años. Andando el tiempo, Masaryk fue el primer presidente de la República Checoslovaca. En la época en que conoció a Husserl, la principal influencia que ejerció sobre este estribó en darle a conocer el Nuevo Testamento y a Franz Brentano. Pero en principio Husserl no quiso obedecer las indicaciones de su mentor y no fue a Viena a encontrarse con Brentano, sino a Berlín, a la escuela del gran matemático Karl Weierstrass. La filosofía no quedó abandonada del todo, pero su principal profesor en Berlín, Paulsen, no podía aportarle gran cosa.

Husserl preparó en Viena, entre matemáticos, su doctorado. La disertación, sobre ciertas *Aportaciones a la teoría del cálculo de variaciones*, fue aprobada en octubre de 1882.

En esta nueva estancia en Viena, la cercana amistad de Masaryk le hizo concebir el propósito de «hallar el camino a Dios y a una vida de verdad mediante el conocimiento filosófico estricto», como escribió en una carta fechada treinta años después (1919). Por mi parte, estoy íntimamente convencido de que el peculiar tolstoiano en materias evangélicas que era Husserl no abandonó nunca este programa. Cuando asistió, ya jubilado de la cátedra, a la consagración de su querida alumna Edith Stein en el Carmelo, dijo sentir esencialmente el mismo atractivo fortísimo hacia la imitación de Cristo, solo que por un camino realmente poco frecuentado.

En relación con ese propósito, el problema era, justamente, la falta de carácter *científico*, en cualquiera de los sentidos mencionados antes, que presentaba la filosofía universitaria del momento.

En el semestre de verano de 1883, Husserl estaba de nuevo en Berlín, para trabajar como asistente privado de Weierstrass; pero ense-

guida tuvo que regresar al territorio imperial para cumplir el servicio militar. Al lograr que su destino fuera por fin Viena, acudió a las lecciones de Brentano. De ellas, seguidas durante cuatro semestres, extrajo la convicción que le dio «valor para elegir la filosofía como profesión de por vida: la de que también ella puede y debe ser un campo de trabajo serio; la de que puede y debe ser tratada en el espíritu de la ciencia rigurosa». De hecho, en la misma carta de 1919 mencionaba «poderosísimas vivencias religiosas» e íntimas revoluciones como transición entre la vocación matemática y la filosófica.

El 26 de abril de 1886 se hizo bautizar en la Iglesia Evangélica, confesión de Augsburgo. Y ese mismo verano, en el que acompañó a Brentano y su mujer en los meses de vacaciones junto al Wolfgangsee, comenzaron sus investigaciones filosóficas personales en el modo en que se prolongaron luego toda su vida: manuscritos taquigrafiados, pensamiento que se desarrolla al ritmo de la escritura (cuando Husserl murió su archivo contenía unas 50.000 páginas de esta taquigrafía ya por entonces anticuada: *ciencias enteras*, como decía el viejo filósofo a sus asombrados visitantes).

Cuando empezó el semestre de invierno de 1886-87, Brentano logró que Husserl se trasladara a Alemania de nuevo, a la Universidad de Halle. El propósito era que allí consiguiera la habilitación junto a Carl Stumpf (igualmente discípulo de Brentano), lo cual se hizo en un año. En 1887, recién habilitado con la investigación *Sobre el concepto del número*, Husserl se casó con Malvine Steinschneider, procedente de una familia muy parecida social y religiosamente a la suya. La publicación inmediata del escrito de habilitación no llegó al circuito comercial.

Husserl fue durante quince años muy duros profesor de Filosofía en Halle. Sus cursos tenían horarios extraños y poco éxito; su sueldo era casi inexistente, como corresponde a un *Privatdozent*; la compañía intelectual, también insuficiente, aunque contara con persona-

lidades tan extraordinarias, además del propio Stumpf, como Georg Cantor y Hans von Arnim (el editor de los *Fragmentos de los Estoicos Antiguos*).

El joven filósofo, que necesitaba ante todo encontrar su propia vía, estuvo en aquel tiempo seriamente amenazado por la depresión. Enseguida veremos con algún detalle por qué. Si Brentano había tenido que tomar como maestro a Aristóteles, por desesperación ante sus contemporáneos, Husserl, que había intentado tomar absolutamente como maestro a Brentano (de lo que da testimonio impresionante la *Filosofía de la aritmética*, de la que solo pudo sacar a la luz el primer volumen, en 1891), fue viéndose poco a poco cada vez más lejos de él.

Empezaba así la que fue la historia de su influencia social: cuando por fin alguien lo entendía y se le asociaba, el destino de la propia búsqueda lo llevaba una y otra vez a continuar adelante por separado, aislándose muy a su pesar. También equivocándose en importantes ocasiones respecto de las personas que tenía más cercanas: logró, sobre todo, que se nombrara sucesor en su cátedra de Friburgo a Martin Heidegger –para tener que reconocer, apenas ya en la lección inaugural de este, que se había hecho reemplazar por un antípoda–. De hecho, Husserl terminó solo sus días. Su compañía constante fue durante los últimos años Eugen Fink, asistente personal y hombre excelente en todos los sentidos, solo que ya ganado desde el principio por el pensamiento de Heidegger, el antípoda...

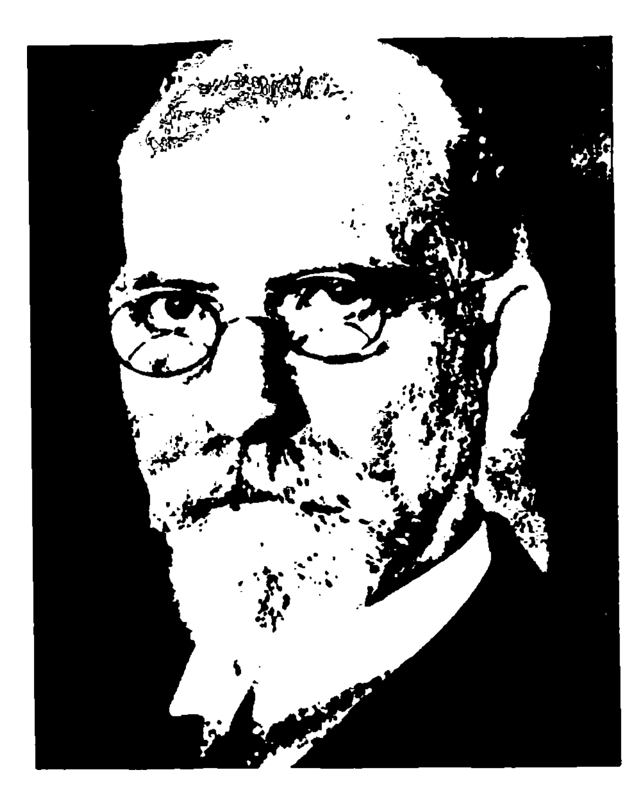
Husserl combatía la depresión en Halle con toda clase de recursos. El médico, por una parte; por otra, su estilo personal de devoción religiosa (tomó para sí como lema el texto de Isaías 40:31 inscrito en la fachada del Hospicio, ante la que tenía que pasar a diario camino a las clases: «Los que confían en el Señor reciben nuevas fuerzas para poder remontar el vuelo como águilas»). Pero la liberación profunda la trajo por fin la misma filosofía:

> En el trabajo filosófico decidí renunciar a todos los grandes fines y ser feliz pudiendo conseguir aquí y allá, en el pantano de la oscuridad sin suelo firme, algún trocito de él. Allí viví, de desesperación en desesperación y recuperando los ánimos cada vez. Y conseguí un principio: las *Investigaciones lógicas*, que me dieron para en adelante sostén y esperanza. Con ellas me curé a mí mismo.

Este libro fundamental se publicó en dos volúmenes, en 1900 y 1901, más a instancias de los escasos buenos amigos que por iniciativa personal del autor, que consideraba, con razón, que la obra no había llegado aún al punto de madurez perfecto (sobre todo en lo que se refiere al segundo volumen).

Estos amigos habían puesto tanto empeño debido a que los Husserl tenían ya a sus tres hijos (Elisabeth, Gerhart y Wolfgang, nacidos entre 1892 y 1895) y una ayuda mínima en becas y, de otro lado, se enfrentaban al rechazo reiterado del Ministerio en promocionar al *Privatdozent* a una categoría que le permitiera realmente ganarse la vida como enseñante. Además, en estos rechazos tenía su parte el desprecio de cierto número de colegas por el trabajo de Husserl.

Los meses previos a la publicación, el filósofo se veía muchas noches en el tranvía, camino de la imprenta, corrigiendo sobre las galeradas no precisamente erratas, sino puntos que no terminaban de satisfacerle en la parte final y más grave, la Investigación Sexta, dedicada a presentar el cuadro completo de una nueva teoría de la razón en sus niveles fundamentales, es decir, los previos a la teoría de la razón práctica y la razón estimativa. Pero los buenos amigos tuvieron éxito con su aparente importunidad: a raíz de dicha publicación, Husserl pudo obtener una plaza de profesor en la espléndida ciudad universitaria de Gotinga.



Edmund Husserl hacia 1910.

Todo cambió exteriormente en la vida de Husserl (e incluso la tendencia depresiva lo abandonó para siempre) a partir de 1905, y exactamente a partir del momento en que un tal Johannes Daubert, entusiasta estudiante de Filosofía, llegó una tarde, bicicleta en ristre, después de un considerable viaje sobre ella, al hogar de los Husserl, para tener la dicha de conocer personalmente al autor del libro que estaba cambiando su vida: las *Investigaciones lógicas*. La pequeña fiesta familiar que siguió a este acontecimiento fue el preludio de una peregrinación casi masiva a Gotinga de estudiantes de Múnich, que enseguida constituyeron la Sociedad Filosófica. Eso sí, precisamente el año en que esta Sociedad entusiasta y juvenil se fundó, Husserl empezaba a profundizar consecuentemente su camino personal en una dirección por la que los reunidos en aquel grupo en torno de sus cursos

no pudieron luego seguirlo. Incluso terminaron por pensar, unos años después, que Husserl había abandonado lo mejor de su gesto inaugural en las *Investigaciones* y se iba plegando a una forma renovada de la vieja filosofía de los neokantianos.

Pero por el momento, la mera escucha de las lecciones de Husserl no suscitaba división ni confusión en los miembros de la Sociedad.

El año 1913, la nueva escuela filosófica, sin advertir aún la tensión de su riqueza interna, inicia la publicación del *Anuario de Filosofía e Investigaciones Fenomenológicas*. No es una revista al uso. Tiene cuatro editores: Alexander Pfänder, Moritz Geiger y, desde luego, Reinach y Husserl. Hasta los tipos de imprenta han sido creados especialmente para ella. No contiene esta solemne majadería que llamamos hoy *artículos de impacto*, sino libros enteros. En el primer volumen, Husserl pone al frente de toda la empresa sus *Ideas relativas a la fenomenología pura y la filosofía fenomenológica*, que sí terminarán por desconcertar a muchos. Pero ahí mismo aparecen la primera larga parte del *Formalismo en la ética y la ética material de valores*, de Scheler y la obra maestra de Reinach, *Las bases aprióricas del Derecho Civil*. El número de las páginas de esta sorprendente publicación podía variar de año en año, al ritmo en que cambiara la productividad de los fenomenólogos.

En los horrendos años siguientes, la Primera Guerra Mundial dejó asolado todo esto y segó las vidas de muchos, entre los que se cuenta a Reinach y al hijo menor de Husserl.

Este aceptó en 1916 la honrosa llamada a ocupar en Friburgo de Brisgovia la cátedra de Heinrich Rickert, el más influyente de los filósofos neokantianos del sur de Alemania. Dejó así atrás la calma del barrio de Gotinga en que era vecino de Niels Bohr y Max Planck y donde había trabado amistad con gentes de su primera vocación, como David Hilbert.

Los trece años de su trabajo en Friburgo tienen un matiz bien distinto. Martin Heidegger, el discípulo de Rickert con el que se encuentra Husserl ahora, pasa a ser casi un hijo más en casa, con el que compartir proyectos para la expansión de la nueva filosofía y manuscritos de trabajo. Heidegger parece asentir al plan de Husserl sobre él –que se convierta en el fenomenólogo de la esfera religiosa de la vida–, pero irá marcando distancias en cuanto se traslada a Marburgo e inicia allí una carrera de inmenso éxito. La Sociedad de Gotinga se ha disuelto y no quiere saber nada de la tendencia *trascendental* de las *Ideas* de Husserl. Pero al mismo tiempo fluyen a Friburgo para escuchar a Husserl alumnos de todas partes del mundo, el *Anuario* continúa vivo, algunas series de manuscritos y de lecciones de Husserl se publican en este (sobre todo, las dedicadas a la conciencia del tiempo, que redactó, a base de las notas taquigráficas del maestro, Edith Stein). Las traducciones comienzan.

La atención universal tan ambiguamente fijada en Friburgo hace que Husserl no quiera abandonar la ciudad ni siquiera por la oficialmente más importante cátedra alemana, la de Berlín. La situación financiera caótica, insoportable, de la República de Weimar induce además a Husserl a introducirse en un tipo de ensayo más ligero, publicable lejos del país, muy apropiado para ampliar aún más el eco de la fenomenología en la cultura. La Sorbona parisina, Viena, Praga, Londres invitan al filósofo, ya llegado a la edad de la jubilación de su cátedra, a impartir ciclos de conferencias mucho más visitados y aclamados que comprendidos.

En 1933, con Heidegger recién nombrado Rector de Friburgo y proclamando *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Husserl se ve excluido de esta, de la biblioteca, de la nacionalidad, del pasaporte. Mejor no citarlo a pie de página si quiere uno prosperar... Husserl vuelve a rechazar un traslado –que esta vez habría sido un exilio– en California.

Husserl no vivió una universidad en calma, pero es difícil no sacar de su acción la conclusión de que, como Platón, creyó hondamente en la dimensión política de la Universidad (de la Academia, pero sin connotaciones peyorativas), justo en el modo en que se autoafirma -por completo al margen de un *Führer* nacionalista- en su tarea teórica: en la investigación desinteresada; en la búsqueda radical de la verdad; en el planteamiento de los más difíciles entre todos los problemas, dejando al esfuerzo, al tiempo y a la colaboración de las generaciones la tarea de desenmarañarlos hasta resolverlos. Husserl ha tenido una casi ilimitada confianza en el poder de la razón pura. No dejó jamás de soñar este sueño. Solo dejó de soñar que en su propia vida se hubiera puesto algo más que los cimientos para elevar un día algunos niveles del edificio de una filosofía que mostrara con el hecho mismo de su existencia cómo caben el rigor y la colaboración también en su difícil atmósfera espiritual.

De aquí su combate puramente filosófico contra la barbarie. El hombre depresivo pero heroico que había escrito en su diario en 1905 cómo no tenía más remedio, faltándole las fuerzas de los genios del pasado, que acometer por sí mismo la resolución de los mismos formidables enigmas en que aquellos predecesores habían al fin fracasado, pudo legítimamente considerarse a sí mismo en su vejez un muchacho en cuestiones de filosofía, no ya meramente un niño. Un muchacho que, de habérsele concedido la edad de Matusalén, seguramente podría llegar a llamarse filósofo por algo más que por haber intentado filosofar toda su vida.

En 1914 fue por ello mismo Husserl el más famoso de los filósofos de Alemania cuya firma estuvo ausente de ninguna adhesión oficial y cuasi religiosa a la empresa de la guerra «alemana». En 1933 no perdió los estribos por la perversidad del trato que recibía, junto a tantos seres humanos de su mismo origen. Solo la piedad de la muerte (1938) lo libró de compartir el fuego del Holocausto.

La evolución de la fenomenología

Los enigmas filosóficos

¿Cuáles son las cuestiones filosóficas susceptibles de captar por entero la atención de quien por primera vez se acerca a la disciplina intelectual que practican los discípulos de Sócrates?

La primera, sin duda, es aquella que Sócrates mismo convirtió en la obsesión de sus días, en la pesadilla de sus compatriotas y, por fin, en el motivo secreto de su asesinato legal: ¿cómo debemos vivir? Porque hacerla es tanto como proponerse uno mismo –y proponer a todos– que existe la posibilidad de que no estemos viviendo como deberíamos. Más aún, quien se pregunta en serio cómo debe vivir, es que está perfectamente seguro de que podría vivir mejor. Una persona en la plenitud del bien no duda de si está en ella; no lo duda ni aunque se proponga hacerlo con toda el alma.

Este *misterio* es el del bien, que a un tiempo se ofrece como imposible e imprescindible; como el único alimento que necesito ahora mismo y aquí y para siempre, pero, a la vez, como lo único que no ha de poder dárseme –y tampoco lo puedo yo conquistar– ni ahora ni

de manera definitiva. ¿Es ser yo mismo del todo? ¿Es ser enteramente otro del que soy? ¿Es poner en tensión la propia existencia hasta que termine estallando? ¿Es, justo al contrario, un esforzado ahorro de energías, un ascetismo, una retención? ¿Está en los demás mi bien? ¿Está incluso en Dios? ¿No es lo óptimo olvidar en absoluto lo óptimo? ¿No es una maldición haber entrado en este laberinto de cavilaciones, del que ya no podré jamás salir y lo aborreceré y lo anhelaré cada día? ¿Cómo puede alguien abandonar la angustia sin poner demasiada angustia en el empeño? Y sobre todo, si la experiencia me va enseñando claramente que la mejora de mi vida consiste en un juego de veras misterioso entre mi esfuerzo y lo que yo mismo no soy ni puedo alcanzar, o sea, *lo otro, los otros*, ¿cómo puedo sobrellevar con calma la espera de que lo que no depende de mí mismo se avenga a salir al encuentro de mi trabajo y hacerlo fecundo y final y plenamente bueno?

Husserl prefirió en lo esencial no tanto este sino el segundo gran enigma del misterio de la existencia humana: el de *la verdad*. ¿Fue debido a que la respuesta al primero la encontraba dada ya de alguna manera, quizá en su convicción respecto del trabajo intelectual como remedio soberano contra la barbarie? El hombre profundamente libre, honrado y responsable que fue Husserl pospuso en sus obras afrontar el tema mismo de la libertad, la honradez y la responsabilidad. No fueron infrecuentes sus lecciones de ética (entre otras cosas, el deber de un profesor en aquellos tiempos en que aún existía la universidad pasaba por ir rotando en cierta manera por todas las áreas de la filosofía); pero estas lecciones quedaron en gran medida desconocidas hasta casi nuestro presente, y solo en ciertos aspectos se aprovecharon en los textos que sí permitió Husserl que se publicaran mientras vivió.

Retomemos este segundo enigma. Si no estuviéramos siempre ya en la verdad de alguna manera, no se iniciaría el *sentido* que para no-

sotros tienen las cosas, las personas e incluso nosotros mismos. El *sentido* es lo que se comprende y, al mismo tiempo que se lo comprende, nos remite a otra cosa, a más allá de sí mismo. Es un instante de descanso y un impulso, ambos integrados. Sin este descanso en que nos apoyamos, no habría en nada ninguna estabilidad, *no se vería nada*, no se entendería nada, nada nos inquietaría ni nos satisfaría. Cuando una persona pretende situarse en el escepticismo absoluto, o sea, cuando pretende que es una ilusión el hecho de que tengamos alguna vez alguna relación con la verdad, con el sentido, pierde de vista que justamente ella al menos no estaría dispuesta, seguro, a admitir que *nunca tiene problemas*. La cuestión de la verdad no es tanto la de las certezas positivas, que, con razón, pueden asustar a quien no se para largamente a considerar de cuántas diferentes maneras hay certezas y de cuántas diferentes maneras hay que vivirlas; la cuestión de la verdad es más bien, en un primer momento, la de la certísima ausencia de *pleno sentido* (y, desde luego, de *pleno bien*). A quien me asegura que sabe algo, cualquier cosa, divinamente, tenderé a contestarle que yo, en cambio, no sé nada (porque infunde terror la seguridad del que sabe demasiado y de manera demasiado incongruente). Pero esto sencillamente significa *mi propia absoluta certeza de que estoy verdaderamente inmerso en problemas*. Estar cierto de la limitación, de la *finitud*, de la precariedad de todo, es estar *divinamente* seguro de lo mal e incómodo y hecho un lío que está uno.

Así, sin más remedio, el ser humano vive a base de verdad, en medio de la verdad. Pero también *en medio* de ella en el sentido de que no la conoce toda ni ve siquiera sus fronteras. La escasa verdad que se le da como viático desde el principio puede no llevarlo a buscar más; pero para esto hay que hacer un duro esfuerzo deliberado por no querer pensar, por no querer saber nada –aun sabiendo y aun sabiendo que apenas se sabe nada–.

Pero ¿qué es la verdad? Y si llamamos conocimiento al modo en que la vivimos, ¿cómo hay que comprender el conocimiento? Porque la verdad y el conocimiento median el contacto que tenemos con todas las realidades, incluso con nosotros mismos. Lo que nos alimenta no es conocer, pero en el proceso de hallar lo nutritivo es esencial que intervenga algún conocimiento verdadero de ello. Lo que nos hace felices es el amor de otra persona, pero sin la conciencia de este amor y sin el mero conocimiento de la otra persona (su vista, oírla, entenderla, la *empatía* con la que casi sentimos sus pensamientos y sus sentimientos hacia nosotros), es evidente que la felicidad no llegará. Y así se nos multiplicarán los ejemplos: la tortura se compone muy esencialmente de nuestra conciencia de ella; la muerte es casi por completo nuestra angustia anticipándola, y esta angustia es un modo no solo del sentimiento sino de la *conciencia*, del conocimiento. Un gran filósofo ha escrito que el amor al prójimo consiste en servirlo, pero que el amor a Dios, como no puede expresarse en actos de servicio directo a Él, estriba en conocerlo, en el afán de ampliar e iluminar nuestro conocimiento tanto de que existe como acerca de su naturaleza.

Pero si conocer es plegarse a la realidad de lo que ya hay, sean cuales sean mis deseos al respecto, ¿cómo entra en mí cognoscitivamente la realidad ajena? ¿Y cómo se queda en mí marcando en adelante mi vida? ¿Es un proceso análogo al del cambio o metabolismo que se realiza cuando comemos o cuando absorbemos el aire?

¿Nos hacemos realmente aquello que conocemos? Sin duda, sí, pero también, sin duda, no. No me vuelvo el mar porque lo mire asombrado y enamorado, pero en cierto modo sí que me vuelvo él mismo *aprendiéndolo*, o sea, *aprehendiéndolo*, tomándomelo para mí, siendo desde ahora este que de alguna espiritual manera tragó todo el mar porque lo contempló amorosamente.

¿Y si me equivoco? ¿Qué es lo falso? ¿Cómo cabe que haya algo que no hay, que es irreal, pero que sin embargo puede muy bien, si yo lo *creo*, hacer que la dirección de mi vida cambie, llenarme de tristeza o de confusión o de un entusiasmo vacío?

¿Con qué me quedo de la realidad, tanto cuando la conozco como cuando se me presenta falseada? ¿Es una parte de ella, o una imagen de ella, o un signo cualquiera? En estas tres posibilidades, no resulta a fin de cuentas conocida ella misma. ¡Serían tres modos de explicación de lo falso! Pero entonces, ¿cómo es que me quedo con toda la realidad de algo sin por ello asimilármelo ni deteriorarlo, pero mejorándome yo?

Una filosofía primera de la que partir

Husserl había comenzado por un asunto tan acorde con su carrera y su vocación como el análisis *à la* Brentano de lo que puedan ser los números, los conjuntos, las series y la conciencia que tenemos de todo ello, junto con el origen de nuestros prodigiosos métodos para manejar las entidades *matemáticas*, o sea, racionalmente adquiribles y transmisibles.

Note bien el lector el rasgo de autenticidad filosófica y moral que va implícito en este movimiento inicial de la filosofía de Husserl, tan poco imitado hoy. Un filósofo no empieza intentando exhibir paradojas o, mejor todavía, enormidades que nunca nadie haya dicho aún, para así destacarse de la masa de sus colegas. La originalidad buscada es, además de una necedad, justo lo opuesto de la vida filosófica. En el fondo, como tantas veces señaló Platón sin tapujos, coincide con lo contrario de aquello por lo que se hace pasar: ofrecer a los oyentes y a los lectores de los que depende el éxito justo aquello que ellos quieren

oír, por lo que pagan con su admiración porque, pese a la apariencia, no solo no los inquieta sino que los tranquiliza, los re-tranquiliza.

Pero es que tampoco se empieza en filosofía por la refutación de otro: el mero tratar de pensar *contra* algo es también un movimiento inauténtico del espíritu; puesto que es claro que la reacción *contra* supone el estar ya *en y a favor* de una determinada verdad que no concuerda con lo que dice defender la persona a la que uno se opone. Lo natural y lo honrado es asumir el discipulado de alguien y la colaboración de otros, mientras se huye del aislamiento, que también últimamente es vanidad.

Husserl, pues, adoptó para su propio trabajo el método y hasta las certezas primordiales de la obra de su maestro, Brentano, y se incluyó a sí mismo entre la generación de los alumnos que quería simplemente ponerse al trabajo constructivo en paralelo, ante el convencimiento de que Brentano había dado con el método óptimo en filosofía y con algunos de sus principios irrenunciables. Investigó brentanianamente qué son radicalmente los números y cómo es la conciencia de quien los tiene delante, los construye, los maneja.

Aclaro ante todo en qué consiste este estilo brentaniano. En primer lugar, en él el rigor se identifica con el rigor de la ciencia de la naturaleza. Y los datos primeros, inanalizables, son las certezas de la autoconciencia. Por ejemplo, yo no puedo saber absolutamente si el color de este teclado es el negro, como me parece, y ni siquiera puedo saber absolutamente si tiene algún color; pero sí sé absolutamente que *me parece negro*. Ver el negro no es saber que existe; parecerme que veo el negro es saber con perfecta certeza que me parece que lo veo –y de ahí mis dudas sobre su realidad y sus caracteres propios–.

Debido a esta situación, que Brentano generalizaba por completo, los *fenómenos*, o sea, los seres que están ya a plena luz antes de que ne-

cesitemos método ninguno para iluminarlos, son los *accidentes* o sucesos ahora mismo presentes y contingentes (es decir, no necesarios) de nuestra propia *conciencia*. Dicho de otra manera: los *modos* en que nuestra *vida consciente* como tal se despliega, fundamentalmente al albur de las realidades con las que nos tropezamos.

Es sorprendente que muchas personas tarden en descubrir el hecho por así decirlo demasiado cercano, que es su propia conciencia. Piensan en las realidades y en ellos mismos, pero no caen en la cuenta de que las realidades se les meten por los ojos del cuerpo y de la inteligencia en modos de ser que les pertenecen a ellos y que, por eso mismo, son susceptibles de falsedad (y no solo de verdad). No es únicamente que las cosas en el espacio tengan perspectivas infinitas y las personas tengan caras múltiples, sino que nuestra experiencia de todo posee una inmensa riqueza de matices y de ángulos que son propios de ella, no de las cosas ni de las otras personas. Cada ángulo de estos es, para seguir con la terminología de antes, un *fenómeno* mío propio, por mucho que atrape quizá bien –o mal– lo real que ni es mío ni me es propio.

Brentano explicaba cómo la conciencia, desgranada en cada uno de sus presentes o ahoras, es muy exactamente con-ciencia: un presunto saber sobre algo otro como tal otro, a la vez que un saber (nada presunto sino certísimo) sobre ese saber. Usando las socorridas pero siempre peligrosas metáforas de la visión, *de frente* miramos con la conciencia las cosas diferentes de nosotros mismos; *con el rabillo del ojo* vemos que las estamos mirando. Y entonces nos damos cuenta de que este *conocimiento concomitante* o que *acompaña* al presunto conocimiento frontal de otras cosas no puede (así Brentano) faltar nunca cuando estamos dirigidos a la realidad que no somos. No podemos dejar de notar que notamos lo otro. Y notamos que somos nosotros mismos en cada caso notando lo otro de nosotros mismos. El hecho de *notar* o de *mentar* tiene esta doble propiedad: se dirige inmaterialmente a lo

otro de manera directa, pero también se dirige a sí mismo, no menos inmaterialmente, no menos directamente –pero sin que él mismo sea su tema, porque su tema son las cosas otras–.

Las cosas otras son, precisamente, los *objetos*, lo que está ahí enfrentado a la conciencia, pero que, a su vez, normalmente, no la *mienta* a ella, limitándose a estar ahí. Los actos de la conciencia, con su doble dirección espiritual o su doble mención (hacia lo otro y hacia sí mismos), son precisamente *fenómenos del alma, fenómenos psíquicos*; los objetos como meros objetos *mentados* son *fenómenos no psíquicos*, que reciben en el texto de Brentano el calificativo bastante extraño y perturbador de *físicos*, como signos que resultarán ser al final del mundo exterior, de la naturaleza.

Y digo signos porque cuando me refiero a *lo que siento inmediatamente del mundo* (colores, sonidos, cualidades del tacto...), y que parece que es la noticia que recibo de mi contacto más elemental con la realidad otra y ajena, la ciencia moderna ha enseñado a Brentano que no hay un solo fenómeno físico que sea exactamente real. El color es de índole «subjetiva», como solemos decir, y no está realmente extendido en las cosas que me parece que lo tienen; pero lo mismo les sucede a la forma, al peso, al calor, a la lisura... En cambio, los fenómenos actuales de mi conciencia, presentes, ahora mismo activos y *dados*, existen exactamente tal y como los siento (los siento sin sentidos corporales por medio, pero al modo inmediato, sin conceptos que puedan extraviar, en que siento las cualidades a fin de cuentas *irreales* de las cosas).

El mundo *físico* y *trascendente* se anuncia en mi conciencia, por así decir *dentro de mí*, en mi *inmanencia*, en la variedad gigantesca –habitualmente divertida, pero no siempre gustosa– de *mis* fenómenos «físicos».

La base de la filosofía de Brentano está en aprender a captar la riqueza de los modos de la conciencia o *fenómenos psíquicos* sin teorías

de por medio (Husserl tenía así preparada su *abstención*, en cierta medida, en su maestro, ya que toda la filosofía practica, como sabemos, una primordial *abstención*). Luego vendrán las teorías que expliquen y que coordinen en relaciones no inmediatas, no fenoménicas, estos fenómenos. Importará muchísimo para la ciencia en su estado de culminación la *explicación causal* de los fenómenos realísimos de la conciencia, sobre todo por el enigmático lado de su mentar con signos irreales el mundo de más allá de la conciencia.

Y hasta que el pensador no haya llegado a las causas últimas concebibles de todo lo que se vea obligado a admitir como real (empezando por la propia conciencia de su sustancial *yo*), no deberá llamarse filósofo. Porque Brentano exigía una *filosofía primera*, o sea, una explicación unitaria de toda la realidad por su primera causa y su último propósito. La filosofía primera de Brentano es *metafísica* porque es *teología* justamente al estilo de Aristóteles: Brentano se veía a sí mismo en posesión de argumentos que terminan probando que un Dios semejante en todo al de Aristóteles (libro XII de los *Metafísicos*, libro X de la *Ética Nicomáquea*) es esta causa en la que termina y descansa la ciencia del conjunto de la realidad.

Este *realismo* es la cosmovisión de Brentano y es exactamente el punto de partida metafísico general de Husserl, el fiel discípulo, el filósofo que quería filosofía para tener mayor rigor intelectual en las bases religiosas de su vida y en su acción que el que poseía su práctica experta de la matemática.

No naturalicemos las ideas

Cuando en 1910 redactó Husserl su famoso programa *La filosofía, ciencia rigurosa*, criticó en él dos modos de fracaso filosófico que le

parecían especialmente peligrosos (se trataba de la historia de sus propios errores).

El primero recibe el nombre de *naturalización de las ideas*; el segundo es la *naturalización de la conciencia*. Ningún lector habrá olvidado qué es la actitud *natural*, o sea, la actitud en la que todo resulta *naturalizado*, o sea, interpretado a la luz del *mundo* tal y como la socialización corriente nos la hace interiorizar.

Así, naturalizar las ideas y naturalizar la conciencia significa convertirlas en entidades no ya reales sino ligadas esencialmente a las cosas del mundo (la realidad única, espaciotemporal, cuyos nudos -las cosas, justamente- se vinculan unos con otros en relaciones de causa-efecto). Naturalizar es no haberse *abstenido*.

Una *idea* es en este caso primeramente una *verdad* o bien una parte de una verdad.

Si regresamos a la tosca división trazada por Brentano entre los fenómenos psíquicos y los físicos, inmediatamente nos daremos cuenta de que la palabra *verdad* recibe en este marco dos sentidos diferentes: primero, la verdad captada con la certeza absoluta de la autoconciencia, de la llamada *percepción interna*; segundo, una verdad como la que describe las partes que tiene evidentemente un fenómeno físico (el hecho de ser irreal o -como Brentano decía en términos hoy poco comprensibles- el hecho de ser *meramente intencional*, no elimina el evidente hecho de tener partes que puede analizar el observador). Es claro que a la certeza de la percepción interna (certeza sobre un *ser* o una *existencia*: la de mi acto psíquico ahora) la acompañan muchas otras certezas que no tienen su fuente exclusivamente en ella. Por ejemplo: que el fenómeno físico no *mienta* nada y es, por ello mismo, profundamente diferente del psíquico; que el fenómeno físico es irreal o meramente intencional; que el fenómeno físico tiene altísima proba-

bilidad de ser signo de una realidad física que jamás se convertirá en un fenómeno de ser humano alguno; que este fenómeno físico es una mancha de color rojo, de unos 30 cm² y forma de rombo.

Pero hay mucho más en este asunto de las «ideas». Los fenómenos físicos son *objetos* y nada más que objetos. Son además muchas veces, si es que no siempre, *individuales*, solo míos, solo de esta vez. El fenómeno que *siento* ahora es posiblemente un objeto singular; pero –casi– todo lo que de él pueda yo decir es real y verdaderamente comunicable a una cantidad indeterminada, potencialmente infinita, de seres inteligentes. *Una misma verdad o una misma falsedad*, extraída por mí de alguna manera de mi experiencia del fenómeno singular, se traslada desde mi vida de persona dotada de sensación e inteligencia a las vidas de cualesquiera otras personas semejantes a mí. Lo que era hace un momento un ingrediente de mi vida, ahora lo es de la de todos mis lectores. El fenómeno singular mismo no puede sufrir esta trasmutación: en vez de singular, sería *universal* (algo uno e idéntico que muchos comparten sin alterar por ello su identidad, precisamente gracias a ella).

La primera solución al problema de lo universal está indicada por el hecho de que más que comunicar el «contenido», la «enjundia» de un singular, comunicamos *verdades* sobre él en forma de «contenidos» de juicios nuestros, o sea, de afirmaciones y de negaciones. Lo que digo a otro para «informarle» del resultado de mis indagaciones por el campo de los fenómenos singulares es que uno cualquiera de ellos *es* de tal o cual «contenido», o *está* en tales y cuales relaciones con otra cosa. También, desde luego, informo a otros de que *existe* tal fenómeno, de que *lo hay* (y ahora acabo de tomar las palabras *existencia* y *haber* en un sentido amplísimo, como hacían los brentanianos de primera hora, puesto que entonces *existen* incluso los fenómenos irreales). Pero incluso los filósofos, sobre todo cuando se meten a profesores

(una transición complicada y comprometida), simplifican un poco los problemas a fin de ir haciendo mella en ellos. Y en este caso, como en la red de la comunicación los *juicios* informativos dan por supuesta la existencia (estrictamente real o no) de aquello a lo que se refiere el *sujeto* del juicio, para dedicarse a comunicar inmediatamente *lo que es este sujeto de alguna manera existente*, tenemos a mano una teoría interesante: sentimos la realidad del singular, pero, gracias a la plasticidad de nuestra mente (la *memoria*, la *fantasía*, o sea, la capacidad de mantener presente lo ausente a sabiendas de su ausencia), una vez que guardamos en los pliegues anímicos el resultado del contacto sensible, extraemos de él *la esencia* (es decir, *lo que el singular es*) y esto, revestido enseguida de palabras, lo comunicamos, bien o mal.

Naturalmente, aunque esta teoría fuera correcta, no aclara casi ninguno de los asombrosos problemas que se nos han ido suscitando por poco que hemos pensado en el conocimiento.

Aquí se supone, por ejemplo, que esté suficientemente claro qué es sentir la realidad de lo singular, ya sea psíquico ya sea «físico», ya sea real, ya sea irreal. La tendencia del ser humano siempre será a pensar (si es que alguna vez llega a pensar en estas cosas tan próximas, tan maravillosas, pero que suelen misteriosa, misteriosísimamente, no maravillarlo) que la abeja de la mente, a diferencia de la abeja del rosal, se lleva con ella, adentro de ella, a su *inmanencia*, no la cosa misma sino una como *imagen* de la cosa. De hecho es exactamente lo que hemos visto hacer al propio Brentano, cuando nos enseña que los fenómenos físicos son meramente intencionales (o sea, irreales), aunque de alguna manera signos de lo real *extra mentem*. Llamemos a este género de doctrina sobre el conocimiento *representacionismo*, puesto que lo que siempre afirma –diferencias de escuela aparte– es que el contacto inmediato, sensible, de una mente con lo singular tiene como resultado que la mente se lleva dentro luego un

representante de este singular, una *representación* de él, mejor o peor. La mente queda guardándose, en su *fantasía*, un signo no meramente lingüístico sino también *sensible* (con sus colores, sus formas, sus tamaños...) de las realidades sensibles.

A estas imágenes es a las que luego una segunda operación mental o anímica de volver a ocuparse temáticamente con las cosas (solo que ahora en cuanto *conocidas* ya, en cuanto hechas inmanentes) extrae la *esencia* de estas. Claro que de alguna manera se la ha aprendido en el primer contacto cognoscitivo, puesto que todo lo demás va saliendo de ahí, como el hilo del ovillo; pero la representación del singular y su esencia tienen que venir siempre después del acto de sentirlo. Y de hecho, la esencia viene también después del acto de guardar la representación en la fantasía, quizá de compararla luego dentro de la atmósfera de esta con otras representaciones. Solo entonces se puede *subir* a la esencia comunicable y universal.

Pero aunque así fuera el camino que debe seguir –por lo menos aproximadamente– la laboriosa mente humana para acceder tanto al conocimiento como a la comunicación, el auténtico problema o, por mejor decir, misterio (*Wunder* lo llama el mismo Husserl, poco dado a verter en taquigrafía sus emociones) sigue intacto y hasta se ha enriquecido con más aspectos misteriosos. Porque lo que ahora está suponiendo la teoría es que las realidades no son ni mucho menos tan singulares como las solemos pensar (y como las sentimos), puesto que *tienen esencia*, algo universal. Una realidad habrá ahora de estar estructurada en, por de pronto, *esencia* (algo común a otras muchas realidades), *existencia* y toda esa enjundia sensible y singular a través de cuyo contacto en el sentir y de cuya conservación en la fantasía se abre paso la inteligencia humana y llega por fin a la esencia. Digo *por de pronto*, ya que no hay manera de prohibir por este camino que la realidad también guarde su lado oscuro e impenetrable (o de suyo

impenetrable, o solo impenetrable para seres dotados de una sensibilidad y una inteligencia como las nuestras).

Al sentir las cosas y al mantenerlas comparadas en la fantasía, sentimos también –o casi sentimos– sus semejanzas, pero nunca su identidad esencial. Ahora bien, si esta es solo un recurso humano para ahorrarse palabras y energías y para someter lo antes posible la realidad a control técnico, declararemos que las esencias son irreales, que las cosas reales son absolutamente singulares y que, en definitiva, la comunicación es una red ilusoria pero de alto significado en la general lucha por la vida.

Husserl conoció en su tiempo una variante del pragmatismo, de apariencias más prudentes y modestas, que llamó *psicologismo*. Pero la crítica de Husserl argumenta que el psicologismo es necesariamente relativismo, y todo relativismo es escepticismo. Solo que, como procuraré que se vea muy bien, Husserl mismo dejó a sus espaldas una cierta *psicologización* de las *ideas*, una cierta muy oculta *naturalización* de ellas, que terminó por conducirlo a la radicalización de la abstención filosófica y a abandonar la escuela de Brentano.

Husserl llama en este contexto *idea* a una parte de un juicio, es decir, en el caso más simple, a la *representación* del sujeto o a la *representación* del predicado. Las cosas mismas se encuentran en ciertas *situaciones*, como comportándose por sí solas de ciertas maneras. Las cosas mismas (la cosa a la que llamo inadvertidamente sujeto, por ejemplo) no forman parte de nuestros juicios, sino que lo hacen sus representaciones. Pero estas, como acabamos de ver, o bien son representaciones sensibles o bien han pasado a ser o subido a ser representaciones de la inteligencia, a las que tradicionalmente se llama *conceptos*. Los juicios que comunicamos y en que nos comunicamos los seres humanos están formados por conceptos; son, como decía Aristóteles, con metáfora textil, una determinada *trama* o una *síntesis* de conceptos.

La doctrina dice que, siendo el juicio un existente universal (evito así decir *realidad* universal, porque hay que dejar abierta la posibilidad para algo del todo ilusorio), también son existentes u objetos universales todas sus partes –que, sin precisar ahora más, llamaremos, como hizo Husserl en esta ocasión, *ideas*–.

Así pertrechados, veamos por fin cuál es el problema último al que se enfrenta el centro de la crítica de Husserl a la *naturalización de las ideas*.

Este no es otro que la reducción de las verdades a *hechos*. Las verdades, o sea, las tramas de pensamientos, los juicios no en sentido lingüístico ni psíquico, sino *lógico*, como también podemos decir, no solamente están elaboradas sintetizando o componiendo «ideas» sino que son del peculiar material de lo *ideal* en una acepción de esta palabra que solo está sugerida por las anteriores discusiones, pero que ahora toca exponer con cierta exigencia.

Una verdad como tal, y supremamente una *verdad acerca de otras verdades*, no solo está constituida por «objetos universales» en el modo ya descrito, y no solo es ella misma un tipo de objeto universal, sino que esta universalidad va de la mano de algo que la descripción, por asombroso que pueda parecer (de nuevo, lo *misterioso*), no tendrá más remedio que llamar *eternidad*, o, mejor y más misterioso aún, *intemporalidad*. Si el singular ha de tomarse *de uno en uno* es porque no vuelve ni se repite, o sea, porque su *lugar en el tiempo* es uno solo necesariamente. Tiene su ocasión, su *kairós*, su momento; y luego este pasa, y se lleva con él la realidad del singular. Su ser es su *presencia* momentánea y, a lo más, una cierta perdurabilidad, entre el instante del surgir y el instante del desaparecer. No cabe hablar de singularidad sin hacer referencia expresa y esencial al tiempo. No cabe tampoco hablar de universalidad sin hacer referencia expresa y esencial, solo que negativa, al tiempo; incluso si nos viéramos obligados a distinguir

universales del todo intemporales y universales perdurables, eviternos, eternos, pero no intemporales (es eviterna, decían los medievales, una realidad que empieza a ser pero ya no termina de ser).

Entre los hechos del mundo podrán no estar las tramas de «fenómenos físicos», pero desde luego que están los *fenómenos psíquicos* y sus correspondientes tramas, ya que, recuérdese, o se admite la certeza de la autoconciencia, o se confiesa uno, contradictoriamente, escéptico por completo. Al menos, en la ortodoxia de Brentano, los actos psíquicos percibidos a la vez que ocurren *realmente están en el mundo* tal y como son *percibidos.*

Pues bien, una verdad sobre un hecho puede siempre formularse lingüísticamente (y antes pensarse) de tal modo que informe acerca de ese hecho a *todos siempre*, como un juicio invariable. Al parecer, el hecho, quizá fugaz, tiene una esencia inmutable.

Pero si intentamos decir, también en ortodoxia brentaniana, que solo son juicios de verdad evidentes los que recogen aquello que se da en la percepción interna, nos vemos forzados a decir que la evidencia de, por ejemplo, el principio de contradicción está también arraigada en la percepción interna.

Este principio no manda a nadie que no se contradiga (no es una orden de carácter moral o estético) ni impide –qué más quisiéramos– que una conciencia admita como verdaderas cuantas contradicciones le quepan (tanto advertidas, cuanto advertidas a medias, cuanto inadvertidas). No es tampoco, pues, una ley de la biología o de la física (suponiendo que nuestra mente esté en la incapacidad de hacer algo por la razón de que el cerebro que «utiliza» no tenga recursos químicos o físicos que sean condiciones indispensables de ese algo). Lo único que dice es que las contradicciones son todas falsas (o sea, es un principio simplemente *lógico*). Dice que son falsas aquí

y en Pekín, en el origen y en el fin del mundo, e incluso cuando no haya o no había aún mundo.

Pero ¿de dónde extrae su certeza quien juzga que el principio de contradicción es evidente? ¿No será, pese a todo, del hecho de que él no logra creer en la verdad simultánea de dos juicios contradictoriamente opuestos, cuando ensaya el experimento de creerlos con toda la lucidez y el empeño posibles? Quizá repita esta curiosa especie de experimento una serie de veces, habiendo antes hecho variar mucho las circunstancias. Quizá investigue cómo es posible que un ser humano acepte con tan preocupante frecuencia la verdad de dos de estos juicios. En este último caso, sin duda que hallará que casi siempre sucede que los dos juicios no se presentan a la conciencia despierta a la vez, o que el que de ellos contradice absurdamente la convicción habitual de esa persona casi se lo fuerzan a creer determinadas circunstancias, por ejemplo a fin de que no enloquezca viendo al desnudo la verdad.

El resultado que tiene que alcanzar el que confía demasiado exclusivamente en la percepción interna y ve riesgo y posibilidad de error en *todos* los demás estilos de juicios, es que el principio de contradicción sí es en definitiva una verdad lógica con base psicológica: cuando el pensamiento funciona psíquicamente de manera normal y regular, no hay modo de creer contradicciones; pero no ocurre lo mismo cuando una compulsión o un gran interés afectan a quien juzga: entonces es perfectamente capaz de comulgar con ruedas de molino, y no solo es que no advierta la contradicción sino, más bien, que la pasa tranquilamente por alto. La razón ha enfermado de pasión.

Podemos ahora ya sacar la consecuencia de toda esta discusión: una ley sobre verdades, o sea, una ley lógica, tiene una significación estrictamente necesaria, absolutamente independiente de facticidad o contingencia alguna. Luego la percepción interna en realidad no

juega ningún papel de *fundamentación* respecto de la verdad de tales leyes, aunque sea obviamente cierto que solo puede entender una verdad alguien que perciba interiormente sus juicios sobre ella (o sea, que se dé perfecta cuenta de que la está creyendo).

Hemos quebrado el suelo del pragmatismo, esa teoría tan plausible cuando se la toma de lejos y globalmente. Será todo lo extraño que sea (*Wunder*, misterio, milagro incluso, maravilla en todo caso), pero la débil cañita pensante que es el ser humano (Pascal), esta mota de materia viva perdida en el torbellino de los mundos y atrapada en una breve fase de la evolución de la vida, alcanza algunas modestas verdades *absolutas*, intemporales, sin otra relación con los hechos que la de, en todo caso, permitir que desde ellas se infieran reglas acerca de estos que no podrán en absoluto desobedecerse. Esta misma descripción pintoresca de la cañita pensante y la mota de materia viva aspira a ser una verdad perfecta, divina, completamente indiscutible, plenamente *evidente*. ¿Y qué verdad no exige para sí lo mismo?

Esto ocurre también si me encierro en lo más recóndito de mi subjetividad y encuentro allí, por ejemplo, un determinado dolor al que nadie nunca podrá tener acceso más que yo mismo (y, a lo sumo, Dios, este yo más yo que yo mismo que tiene el privilegio de compartir mi vida sin por ello volverla una locura). La verdad sobre la existencia y la índole de este dolor escondido nadie tendrá fuera de mí justificación suficiente para creerla o negarla, pero a ella misma esto le es indiferente: ella es verdad, este dolor existe y es como es; luego *puede*, en el sentido más lato y a la vez más potente de esta palabra, imponerse como verdad a todo sujeto susceptible de verdades. Allá los demás si no me entienden o no me creen, pero este dolor es real y deberían todos admitirlo como tal, aunque sea solo con la garantía de mi palabra.

Como el *psicologismo* es precisamente esa teoría pragmática que dice que la verdad es aquello que el pensamiento piensa cuando se

da el hecho de que no funciona enfermo, ha quedado este ahora ya también descartado. Aunque jamás llegue a funcionar mi cerebro sin perturbaciones ni se encuentre mi mente sin enfermedades, la verdad es la verdad. La verdad no es una parte física de mi cerebro ni una parte de mi mente, sino algo real, objetivo, obligatorio –lo que no implica que no haya tipos distintos de verdades y modos correlativos distintos de vivirlos–.

Pero también ha ocurrido que, al refutar el pragmatismo, el psicologismo y cualquier forma de relativismo o escepticismo, hemos destruido, en paralelo con los procedimientos de Husserl en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, la doctrina brentaniana acerca de los objetos inmediatos como meros *fenómenos físicos*, que solo han de existir irreal o intencionalmente. Si *sentimos* lo fáctico de los hechos (de los actos psíquicos, en primer término), hay algo muy parecido al sentir para el caso de las *representaciones* de los hechos e incluso para los conceptos, pensamientos o noémata. Podemos hablar de *intuición* (que significa *visión*), si no queremos repetir la palabra *sentir*. En realidad, podríamos hablar de intuiciones para todos estos casos, ya sean sensaciones (internas, externas o de representaciones) o concepciones. Hasta la referencia directa que la conciencia hace a los contenidos retenidos en la fantasía (o memoria) merecería llamarse *intuición*. Intuición como «contacto» directo, sin la mediación de signos. Cuando sí media un signo, del tipo que sea, habrá seguramente *intuición* del signo (y no una reiterada mediación de signos por signos y por más signos, al infinito), pero no del objeto designado por el signo. A la conciencia no intuitiva de este objeto se la puede denominar precisamente *signitiva, significación*. Tendremos, pues, intuiciones de la fantasía, que siempre, aunque directas, llevan consigo un elemento de ausencia que es la marca del *quedarse* las cosas o las representaciones en la fantasía; intuiciones realmente directas, tanto de los actos de la

conciencia en presente, como de las representaciones sensibles de las cosas; y también intuiciones realmente directas (aunque supongan necesariamente varias acciones previas de la conciencia) referidas a *ideas*, o sea, a objetos ideales y a tramas de objetos ideales, sobre todo, a verdades.

A Husserl, en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, le pareció suficiente establecer esta taxonomía elemental de los fundamentos de una nueva crítica de la razón. Repito sus apartados: los actos de la vida de la conciencia referentes al mero conocimiento (los actos de la razón teórica) son o bien intuiciones, o bien significaciones. Lo característico de la intuición es *dar* una realidad o, al menos, un objeto, un ente en general (cuya índole y cuya realidad quizá haya luego que investigar con más cuidado); donaciones directas, sin que medien signos. Las intuiciones se dividen luego en *percepciones* e *imaginaciones*. Las imaginaciones re-presentan lo que ya no se presenta (incluso lo que aún no se presenta); las percepciones presentan, *dan* en el modo de la presencia misma. Sucede luego que las percepciones pueden serlo de singulares o de ideas (en otras palabras: de hechos y partes de hechos, por un lado, y de objetos de naturaleza universal e intemporal, por otro). De la misma manera, podemos re-presentarnos objetos singulares y objetos universales; o sea, que también deberemos hablar de imaginaciones de lo fáctico y de lo ideal. A una intuición de algo fáctico, sea perceptiva o imaginativa, se la llamará una *intuición sensible*, un acto cognoscitivo de la sensibilidad. A una intuición de algo ideal, sea perceptiva o imaginativa, se la llamará un acto del entendimiento, y Husserl prefiere regularmente hablar aquí de *intuiciones categoriales* (la palabra no está bien elegida, pero tiene cierta justificación que trataré de mostrar enseguida).

En el mismo momento en que queda roto el principio de que en intuición e incluso en percepción tan solo hay fenómenos psíquicos

y fenómenos físicos, el filósofo experimenta una extraordinaria liberación. Los alumnos de Husserl en Gotinga se sentían de alguna manera asociados a las tendencias contemporáneas del arte expresionista y, en general, vinculados a la crítica cultural de los usos imperantes en la sociedad victoriana (o *guillermina*, como se decía en Alemania). La realidad entera, en todos sus registros, sin las gafas del subjetivismo kantiano –que además era formalista, uniformador de lo vario indominable–, se abría ante la mirada como si el ser humano se viera devuelto a un estado intelectual de entusiasmo paradisíaco, de segundo Adán.

Había quedado un residuo de los prejuicios aparentemente inocentes de Brentano en el último nivel de la meditación de Husserl. Si era verdad que este ya no *naturalizaba* las ideas, aún tenía inconcientemente naturalizada la conciencia. Husserl iba a tener que aprender –como siempre, de los propios errores– que la abstención filosófica todavía exigía más. En ese camino quizá lo adelantaron los discípulos que fueron lo bastante filósofos como para no tener que asentir a todo por el hecho de que hubieran sido ellos también curados del idealismo y el formalismo gracias a la radicalidad heroica de su maestro.

Un modo imposible de ser realista

Adentrémonos entonces en las cuestiones de orden superior que impulsó, solo que ya por una multiplicidad de derroteros, el movimiento fenomenológico.

En sus *Investigaciones*, Husserl *naturalizaba* inconcientemente la conciencia, la vida, porque, justo, ¡es tan natural hacerlo! Y más si se está en la escuela del único filósofo que a uno en su tiempo le parece digno de este título, y este filósofo no ha salido nunca del prejuicio final de esta naturalización.

Este paso fatal, como toda equivocación de un gran pensador –y más cuando este es un hombre humilde y concienzudo– tiene un motivo sumamente plausible. Cualquiera empezará pensando que, desde luego, no hay ninguna parte del objeto que lo sea también de la vivencia que se refiere a él, así como no hay ninguna parte de la vivencia que lo sea al mismo tiempo del objeto. La cosa por un lado, con todo su contenido; por el otro, con todo su bien distinto contenido, la vida, la vivencia de esa cosa. Solo cuando la percepción lo es del acto mismo que estoy viviendo, tendré que decir que este acto «vivido» es a la vez objeto y parte del hecho de vivirlo. Pero esta es la única excepción, puesto que si lo que hago es recordar una vivencia mía, esta ya no será parte de mi recuerdo sino mero objeto suyo (por más viva que estuviera en el pasado).

Tal es la *diferencia fenomenológica* que Husserl consideraba fundamental en el momento de escribir sus *Investigaciones*.

Esta aparente obviedad (claro que no hay tecla de mi máquina que sea también tecla de mi conciencia o tecla de la percepción de mi máquina) es sumamente peligrosa si se combina con la idea que antes se desprende del cartesianismo de Brentano, a saber: que todo lo singular es dudoso, menos el acto de representárselo, juzgarlo o estimarlo; que un dios engañador podría hacernos ver absolutamente todos los objetos como a él le diera la gana, sin que jamás ninguno fuera tal y como lo vemos, pero que nosotros tendríamos que existir para poder ser engañados, y nuestro ser engañados sería también un hecho absolutamente real, que simplemente viviríamos nosotros con un sentido equivocado. ¡Pero con esto hemos vuelto a separar tan solo dos tipos de «fenómenos» y a insistir en que los que no son psíquicos y actuales, no son reales!

Esta torsión violenta de lo que real y verdaderamente es fenómeno empieza por reconocer que yo conozco exactamente igual de bien lo

que estoy viviendo (una emoción determinada, un juicio, una intuición sensible...) y aquello a lo que mi vida se está refiriendo de ese modo peculiar. No sé únicamente que oigo, sino que sé qué oigo: estos sonidos característicos que me llevan a creer (lo que ya no es tan evidente) que estoy escuchando el canto de la tórtola. Imposible saber *que* oigo sin saber a la vez *qué* oigo. Igual que no cabe la certeza de un sonido ahora sin la certeza concomitante de que lo estoy oyendo, tampoco cabe esta segunda sin la primera.

Ya tenemos todas las cartas de la baza en la mano para poder cometer nuestro error: entonces es que el sonido tiene *dentro de la vivencia misma* su representante; o, para poner las cosas más en su punto de dificultad: lo que ocurre es que la tórtola cantando sí está fuera de mi conciencia, si existe, y lo que ella produce también lo está (¿se trata de los «sonidos reales» pero inaudibles?), pero no así los sonidos mismos, que son, en efecto, *contenidos primarios de mi vida*. Esta vida mía ahora, esta vivencia mía, es este conjunto de sonidos más algo que permite que –cuando no estoy reflexionando filosóficamente– yo los tome por el canto de una tórtola. Este otro factor, que no es ya un *contenido primario*, tiene que encontrarse también de este lado de la diferencia fenomenológica, dentro del contenido de la conciencia, en mi vida –y no en la tórtola–. Es algo así como aquello en mi vida que reúne y recoge los contenidos primarios y los proyecta fuera de mi vida, los interpreta como sonidos que en realidad constituyen el canto de un pájaro. Cuando «interpreto», o, mejor, cuando aprehendo los contenidos primarios objetivándolos, ellos me sirven para *mentar* un objeto que tiene las cualidades sensibles que estos contenidos me representan.

No se entiende bien por qué a este momento en el interior de la vida, gracias al cual uso los inmanentes contenidos primarios para, por ejemplo, ver *objetos*, Husserl lo denominó en la Investigación Quinta *materia intencional*.

La capacidad de *mentar*, de hacer *referencia intencional* o mental o psíquica a algo, no se debe a los contenidos primarios (a los que la tradición llama *sensaciones*). El responsable de la mención intencional, o sea, de que aquí estemos en presencia de un *acto de la conciencia*, es sobre todo el momento de la aprehensión, la «materia» intencional. Pero como ella no se da nunca sin alguna «cualidad» (objetivadora o no: afectiva, volitiva...), a los dos juntos los considera Husserl la *esencia intencional* del acto o, también, el *carácter de acto* (lo que caracteriza a un acto como tal acto, en su especie determinada).

Y ¿cómo conjuntar, dado todo este fino análisis, la cosmovisión realista en la que Husserl se movía, con el peligroso principio cartesiano sobre la certeza exclusiva de la autoconciencia?

Solo hemos dejado una posibilidad, pero es falsa. Se trata de defender que cuando el objeto intencional no forma parte real, inmanente, ingrediente, de la conciencia que lo mienta, cabe la duda sobre su existencia y su índole (nueva versión del principio según el cual ningún fenómeno «físico» es real tal y como está siendo nuestro objeto). Por eso, *saber qué estoy mentando y exactamente cómo lo estoy mentando solo puede lograrse en la percepción interna. La diferencia fenomenológica me dice que no ha de haber, excepto en la percepción interna, ninguna parte del objeto dentro de la vida y ninguna parte de la vida dentro del objeto, pero sí es perfectamente posible que haya en la vida, y captables por tanto en la percepción interna (la única cierta aquí) momentos que representen en la inmanencia de la vida la exterioridad y lo ajeno de las cosas. Mirándolos, analizándolos, comparando los que se encuentran en unas vivencias con los que se encuentran en otras, conseguiré saber qué objeto y con qué propiedades lo estoy mentando, sin por ello haber introducido al objeto mismo en mi conciencia ni haber soñado con el absurdo de situar a mi conciencia en medio de las cosas, participando de sus propiedades.*

Representacionismo, pues, también. Y veamos de qué estilo.

Ante todo, los contenidos primarios han de ser, bien o mal, *proyecciones* (*Abschattungen*) hacia la conciencia de las cualidades de las cosas, seguramente análogos en su índole a estas cualidades (¿por qué nos iban ellas a proyectar dentro de nuestra mente elementos que no les fueran en alguna manera análogos, cuando toda causa da a su efecto solo lo que ella tiene?). En segundo lugar, las *interpretaciones*, o sea, las *materias intencionales*, que son aquello en la vida que explica *como qué* miento los objetos, deberían tener también alguna analogía con las propiedades y la estructura de estos, o nuestro conocimiento no merecerá tal nombre. Pero no hay ninguna posibilidad de explicar también como proyecciones y efectos mentales de las cosas las materias intencionales, estas espontaneidades modestas pero básicas, gracias a las cuales *tenemos* objetos, es decir, *mentamos* objetos.

¿Qué garantiza que el *sentido* en que miento un objeto –no ya sus cualidades sensibles, sino su sentido, o sea, su índole, sus propiedades todas, su esencia, su existencia–, procediendo de la asociación de contenidos primarios y siendo una forma de unidad de un conjunto de estos, qué garantiza, repito, que *acierte* alguna vez, que *pueda siquiera acertar alguna vez* cómo existe y es la *cosa misma*?

El representacionismo tiene estas quiebras, pese a todo lo plausible y natural (*¡natural!*) que tiene que parecer siempre a los hombres. Por un lado, como jamás saldré de mi conciencia a las cosas (¡para verlas sin mi conciencia por medio!), jamás podré comprobar si lo que hay en mi conciencia *representa* lo que hay en las cosas bien o mal. Por otro, su explicación últimamente causal del conocimiento (una cosa me lanza sus representantes y yo los recibo en mí como puros efectos de lo externo) tiene alguna verosimilitud en los estratos básicos del proceso de conocer, pero ninguna a propósito de sus estratos y fases claramente *espontáneos*.

Pero es que desde antes, en el terreno de los supuestos que no se analizan porque no se ha logrado una abstención auténticamente radical (y porque los problemas y los misterios no nos han forzado a ello –o no nos hemos dejado llevar nosotros tan lejos–), hemos participado de la visión global del mundo propia del realismo que pone a la ciencia en continuidad perfecta con la metafísica y corona esta con la teología al modo de Aristóteles. Hemos dado por entendido que toda la realidad es una, comandada en lo decisivo por Dios. Para que este realismo representacionista no resulte escéptico, la divina providencia es sencillamente necesaria. Formamos las materias intencionales que formamos porque eso es lo natural, o sea, lo providencial, y de ahí su posible acuerdo con la índole de las cosas. Y también es providencial que estas nos envíen sus proyecciones sensibles, las cuales, *naturalmente*, las han de representar suficientemente bien en la conciencia humana.

La vida aparece a esta mirada como un órgano de teclas infinitas en que la realidad toca su melodía (sensibilidad) y que luego reacciona a esa pulsación con ciertos movimientos propios. Las cosas me proyectan sus cualidades, que yo recibo (en verdad, cuando esta recepción empieza no estoy yo, no hay aún yo alguno) en *contenidos primarios*. Ya cada uno de estos fugaces contenidos primarios, a cada instante diferentes, corriendo a la velocidad del río de Heráclito, es un individuo que en mí representa (sin siquiera la espontaneidad de la referencia intencional) la estabilidad del pasajero «universal» que es la cualidad de la cosa misma. Esa cualidad es una y la misma para cualquiera que sea sensible, aunque la cosa que la posee –y, por tanto, esa propiedad cualitativa de la cosa– diste mucho de ser eviterna; en este sentido la llamo *universal*. Lo es verdaderamente respecto de infinitos contenidos primarios posibles, sus *proyecciones* en infinitas vidas posibles, humanas y no humanas.

Pero no otra cosa sucede, en el fondo, con el resto de lo que las cosas son, en la medida en que este resto pueda ser conocido, o sea, percibido, o sea, *realmente vivido, realmente realizado* en vidas de sujetos cognoscentes. Solo que aquí la maravillosa armonía entre la espontaneidad del órgano vivo que somos y la pasividad de que en él empiece tocando su melodía el mundo se nos manifiesta en todo su literalmente increíble esplendor. Porque la asociación es la responsable del origen de las *materias intencionales*, cuyo correlato en la cosa ya no es *azul, cuadrada, lisa y fría* sino *mesa* o *pradera cubierta de romero*. La *materia intencional* es el *qué*, el *como qué* vivido de las cosas mismas. Y este resultado de la asociación tiene justamente que ser el correlato en la inmanencia de mi vida de la *esencia* y la *existencia* (me acuerdo ahora de la otra parte del «carácter de acto»: la «cualidad intencional») de las cosas, de las personas, de Dios mismo, y también de cuanto no existe ni es nada.

En la medida en que el teclado del órgano en cuestión reacciona espontáneamente, me atrevo a suponer que la canción con la que responde es la canción misma de la Tierra y el Cielo. Dios me asistirá en esta suposición, o, si no, la divina Naturaleza, lo Absoluto del Todo de este mundo.

Husserl calla sobre la mitad al menos de estas consecuencias metafísicas de su doctrina. Pero es que ni siquiera son consecuencias sino, más bien, los supuestos no reflexionados, la visión del mundo heredada de Brentano, de Locke. El realismo de puro aparente sentido común, pero reflexionado hasta el final.

No, no es esto solo: es también nuestra visión del mundo, nuestro realismo. Y si ahora que lees esto no te has vuelto pura pregunta –y no me he vuelto yo, el escritor, pura pregunta– ya no sé qué nos podrá convertir a ti y a mí en filósofos: en gente que por vergüenza, amor y sentido de lo inefablemente maravilloso de la vida se decida a pensar, a hablar de veras, a escribir de verdad.

Intentemos no naturalizar la vida

Husserl tardó una década al menos en hacerse cargo plenamente de estas y otras dificultades de su doctrina -que aquí no puedo tratar por falta de espacio- o, por mejor decir, pasó el resto de su laboriosa vida -unos treinta y cinco años- intentándolo. Este intento es la forma madura que tomó en su enseñanza por primera vez la filosofía fenomenológica.

La región *vida de conciencia* no tendrá que ser interpretada entonces desde el principio en el marco de una ontología como la de Brentano, sino que ocupará un lugar destacadísimo en la visión global de la realidad, incompatible a la vez con los viejos realismos y con los viejos idealismos. Y será todavía más verdadero el motivo auténtico para el entusiasmo de la Sociedad Filosófica de los alumnos de Husserl: la realidad, incluida la de Dios, incluida la del bien y el mal, lo bello y su contrario, la libertad y la naturaleza no libre, abre sus regiones de sentido de un modo inédito ante la mirada de la filosofía. Lo que, de paso, significa que también la historia del pensamiento, de las religiones, de las artes todas, y simplemente la historia universal, a la vez que las ciencias de toda índole y las interpretaciones de la realidad contenidas calladamente en las lenguas naturales, piden una relectura y están dispuestas a rendir al filósofo verdades que no han cabido seguramente nunca en las sistematizaciones caducas. El horizonte se despeja infinitamente más que como se le despejaba a los sucesivos profetas -un poco históricos, la verdad- que fue presentando Nietzsche a sus contemporáneos. No solo viejos dioses mueren sino que la *abstención* del filósofo declara suspendidos mundos culturales enteros, que no se niegan ni se afirman, sino que se iluminan a nueva luz y rinden quizá algo para esta época de renovación radical que empieza.

No tenemos un buen nombre para la teoría que sostiene que conocemos la realidad misma directamente, o sea, que los objetos directos de la vida intencional no son *objetos mentales* signo de los objetos extramentales, sino ya directamente estos mismos. De hecho, este nombre que nos falta sería *fenomenología*; pero los tratados actuales de la materia, procedentes casi siempre de la tradición anglosajona, suelen escribir *fenomenismo*.

Intentar una doctrina fenomenista del conocimiento en el buen sentido que quiero dar aquí al término, o sea, intentar de veras una *fenomenología*, nos devuelve al punto en el que trazamos la *diferencia fenomenológica*. Entonces vimos algo que ahora debemos explotar corrigiendo, como lo hizo Husserl, las carencias de sus *Investigaciones*: que sabemos a la perfección no solo qué acto estamos realizando sino también a qué y bajo qué aspectos se refiere. En otras palabras: que conocemos perfectamente la existencia y la índole de nuestra vivencia, pero también la índole de su objeto o correlato intencional. Podemos equivocarnos en creer que existe, pero no respecto de la índole que está ante nosotros en auténtico fenómeno intuitivo, perceptivo.

Antes tomamos la forzada decisión (la llamé una auténtica «torsión» del movimiento normal de la mirada de la vida) de sostener que conocemos la naturaleza, el ser-así, la esencia de los objetos, reflexionando sobre las materias intencionales de nuestra vida. En la inmanencia de la vida encontrábamos los singulares que se referían a esa identidad casi universal del objeto, y era considerando en comparación aquellos singulares como nos elevábamos (abstracción «ideadora») al universal en cuestión, es decir, al objeto, a la conciencia del objeto. La razón es que no queríamos admitir en la inmanencia de la vida ninguna parte del objeto, ni en la trascendencia del objeto ninguna parte de la vida. Pero ahora podemos y debemos dejar a un lado esa torsión, si cambiamos el concepto de inmanencia, como hizo

maravillosamente Husserl en un curso de 1907 que cincuenta años después se publicó parcialmente con el título *La idea de la fenomenología*. Llamemos *inmanente* a lo adecuadamente intuido y, mejor aún, a lo *absolutamente indudable* (puesto que ya hemos reconocido que hay fenómenos apodícticos pero de contornos difusos: no adecuadamente dados por entero, ya que sus bordes son imprecisos).

Este cambio terminológico es señal clarísima de que ha avanzado enormemente la radicalidad de la abstención filosófica. Estamos acabando con uno de los prejuicios o falsas evidencias más arraigados en el pensamiento. La verdad es que por este camino estamos eliminando con máxima eficacia el presupuesto de la *naturalización* de la conciencia (que repito que lleva consigo aparejada la *naturalización* del mundo mismo, la cual –para entendernos ya desde ahora– significa la creencia en que el mundo real es básicamente tal y como lo comprende la física galileana y su larga descendencia hasta hoy, pero de ninguna manera semejante siquiera a como lo percibimos ingenuamente).

Husserl intentó comprender que, puesto que son *dos* los *fenómenos inmanentes*, es que constituyen los dos *momentos* de un mismo *todo*. La vivencia sigue sin tener como ingredientes de ella misma las partes de su correlato, ni este tiene dentro de sí partes de vida; pero ahora afirmo (así Husserl en sus geniales *Ideas* de 1913) que esta vivencia y este correlato preciso suyo son, pese a su diferencia inmensa, los dos momentos en correlación del mismo todo; de un todo, por cierto, que en absoluto es ya un algo concreto, sino que realmente es a su vez un momento de un todo inmensamente más rico. Tengo que pedir que esta frase se relea, porque en ella está toda la sustancia de la llamada *fenomenología trascendental*.

Uno de estos momentos es tiempo subjetivo, autoconsciente; tiempo subjetivo que llenan elementalmente los contenidos primarios, a los que Husserl cambia ahora, muy consecuentemente, el nombre: pasa a

llamarlos –perdón, en su nombre, por la confusión que produce este término de entrada– la *materia*, la *hyle* de la vida. Los contenidos materiales de la vida, en la terminología nueva, se ven *animados* por lo que ahora ya no llamaremos *carácter de acto* o *esencia intencional*, sino –otra elección literaria por lo menos dudosa– *nóesis* (que quiere literalmente decir *acto de la inteligencia*). Podrá ser esta *nóesis* de tipo teórico o meramente cognoscitivo, pero también práctico y estimativo o afectivo. En principio, pues, la vivencia es *tiempo*, *hyle* y *nóesis*, pero también es *egoica* (o sea, de un yo) y autoconsciente, por lo menos en tanto que no deja de estar dentro del ámbito de la «conciencia de tiempo»; y muestra siempre un nivel de atención del yo hacia las cosas a través de ella, de su vivencia.

La *hyle* de la vida se ha enriquecido con multitud de las que normalmente llamamos sensaciones propioceptivas («musculares» o de esfuerzo, dolor y placer; de estado de movimiento, posición y equilibrio, etc.). Todo mi cuerpo vivo y subjetivo, aunque no por sí mismo *intencional* sino solo «hylético», solo instrumento u órgano del alma que es la nóesis, entra ya en consideración. También la «carne» es así subjetiva, aunque resulte aún descrita como un oscuro magma que debe emplear de alguna manera el espíritu. El yo ha adquirido por fin la densidad de los *hábitos* y casi la de las *facultades*. La perspectiva es cada vez más integralmente *genética* y no tan solo *«estática»*. Cualquier *cogitatio* o acto de la vida propiamente dicho *funda* o *instaura* un *hábito* (teórico, afectivo o práctico). El yo queda en adelante siendo este que ha visto lo que ha visto, ha sentido lo que ha sentido y ha luchado por los fines por los que ha luchado. Por ello, cuando ahora sigue mirando, sintiendo y queriendo, el sentido de sus actos en gran parte *actualiza* lo que hay en sus *hábitos* instaurado. Es un auténtico *fenómeno* el hecho de que lo que esta mañana siento está teñido por toda la larga experiencia de mi vida: tiene historia; reactualiza esa historia y, en la medida en que también le sale ahora mismo algo nuevo

al paso, la enriquece con un nuevo estrato de sentido, que se deposita, salvo olvido, en la zona en penumbra de los *hábitos*.

Pasemos al momento que en *Ideas*, correlativamente, Husserl llamó *noemático*. El nóema es la cosa misma como inmanente a la conciencia, o sea, en cuanto la considero, *absteniéndome* de todo lo demás, en su puro ser *fenómeno*. Hasta de los actos vacíos o meras significaciones cabe decir que contienen una cierta intuición de su peculiar nóema, puesto que saben a ciencia cierta a qué se refieren, aunque sin tener intuición alguna de este *quid* intencional. De todos modos, para nuestros ejemplos pensaremos mejor en las percepciones.

Puesto que el yo tiene hábitos e historia, el nóema también va siempre acompañado de *horizontes* de sentido que contribuyen tácitamente al sentido que es propio del sector central de él, que es para lo que reservaré convencionalmente el título de *nóema*.

El nóema es la cosa misma en donación y reducida esta donación a la «inmanencia», a lo adecuadamente dado *en persona* y no en signo o en pasado (sigo hablando del caso límite e ideal de las percepciones). El horizonte noemático de este centro o núcleo del nóema es, en definitiva, el *mundo*, más incluso que esta comarca de él que queda abarcada por cuanto me presentan, gracias al alma noética, las materias de mi vida. Pero el mundo de mi vida, no las teorías que no han sido hechas vida mía. Y es que esta pequeña comarca, este lugar del mundo que *aquí* me rodea, no puede tener el sentido evidente que ahora está teniendo para mí más que rodeado por el inacabable (mejor, indeterminable en sus límites) horizonte vago del *mundo* mismo. Para decirlo con una expresión castellana que Ortega evoca en este contexto: si no *contara* yo ahora con el mundo, esto no sería tampoco mi pueblo. El mundo –como en alguna ocasión ha escrito Husserl– es mi costumbre más antigua y constante (casi más que yo mismo), mi hábito más pertinaz y el último que podría yo abandonar.

Y como ahora reconozco mi propia carne viva, espiritualmente animada, esta proposición lo es ya siempre de cosas que entran en alguna clase de contacto con mi carne, empezando por la cosa tan especial, tan centro continuo del mundo, que es mi cuerpo mismo cuando lo considero por de fuera, o sea, no como carne subjetiva sino como momento del mismo mundo en que se encuentran las sillas en que lo siento (y *me* siento), los árboles que veo y con los que tropiezan mis manos (tanto en su función de carne como de mera cosa). *Mi cuerpo-cosa del mundo*: parece una pura paradoja, pero es que no hay perspectiva posible *dentro* del mundo en la que mi cuerpo no figure como aquello que no está en realidad en perspectiva sino que las motiva de diversa manera todas (él es, dice también Husserl, el punto cero de la esfera del horizonte mundanal). Mi carne no puede tocar (ni sentir en modo alguno) todo mi cuerpo, ni siquiera sucesivamente.

Por otra parte, la nóesis del sentimiento y la de la praxis enriquecen el mundo de las cosas con valores, bienes, metas que perseguir y que rehuir. Lo importante y lo vulgar pertenecen al mundo con tanto derecho como las meras cosas; estas *son*, mientras que aquello *vale* (con gran frecuencia, una misma cosa, como un *bien*, vale y es).

Por mucho tiempo, Husserl consideró que no es solo posible que sectores enteros del mundo sean anulados, borrados o corregidos por ciertas experiencias posteriores que de ellos hacemos, sino que incluso cabe un cataclismo universal, una *aniquilación del mundo*. Cuando una persona muy querida me defrauda, «se me cae el mundo encima», «se me viene abajo todo». Aunque este sea un campo de decepción únicamente análogo al de las cosas, el ejemplo es orientativo. Con las cosas es algo más complicado encontrar casos puros de decepción que puedan inspirar la idea de la aniquilación del mundo.

La vivencia, con todo, presenta una certeza respecto de su índole noemática que no está igualada en el nóema. Interpretamos la feno-

menología como idealismo (lo hizo el propio Husserl en sus *Ideas*) si llegamos a decir que esta situación exige de nosotros creer absolutamente en el ser de la nóesis pero ver el ser del nóema como del todo pendiente de ciertos acontecimientos noéticos. Es tanto como decir que el nóema posee una realidad de grado inferior y hasta quizá, en última instancia, como sistema y mundo, ninguna (aunque nóemas aislados, incompatibles e inarmonizables, siempre existirán, al existir siempre diversidad de nóesis). No solo es eso: es también afirmar que el presumible ser de lo noemático *deriva* del ser de lo noético. Ahora sí que sería verdad que la nóesis *presta sentido y, de paso, ser (como momento del sentido)* al nóema. Las cosas serían a costa de la subjetividad, desde ella, por ella.

Y así desembocamos en el segundo y mayor de los problemas de la auténtica fenomenología, que seguramente es el que salvó en definitiva a esta de detenerse, contra el propósito que le era propio, en el idealismo. Me refiero a la cuestión de la *intersubjetividad*, o sea, de cómo mi vida vive la vida de otras personas (incluso de Dios, si la cuestión teológica, al menos parcialmente, puede acogerse a este mismo capítulo en mi exposición).

Que las cosas mismas sean los nóemas, los fenómenos inmanentes correlatos de mis vivencias, puede parecer inmediatamente plausible al metafísico idealista, que solo admite que existan sujetos o espíritus. Por ejemplo, la palmera o la tórtola, como ya había dicho George Berkeley, son exactamente el correlato de cuantos actos puede vivir mi vida a su propósito: eso que vemos, que tocamos, que oímos, que pensamos incluso... La materia o *hyle* de la vida no será ya más una proyección representativa de las ignotas cualidades sensibles de las también ignotas cosas extra-conciencia. Ahora, aunque no cambiemos (es una astucia bastante inocente de quien sabe que su descripción no era malísima pero sí estaba bajo nociones que se debían

«suspender» o «desconectar») de palabra y sigamos hablando de *proyecciones*, podemos dar a estas el sentido inverso: son, como elegantísimamente tradujo para *Ideas* José Gaos, *escorzos* de las cosas en la vida. La cosa misma solo se puede sentir mediante escorzos que, claro está, nunca la dan completa, siempre la dejan nebulosa y dudosa. La cosa misma sería lo no susceptible de ser sentido, como decía luego Maurice Merleau-Ponty. Los escorzos y perspectivas de las cosas serían en realidad las cosas mismas. Y no tendría sentido preguntarse por el origen último de los escorzos-cosas: no pueden venir *de fuera*...

Así cobra aún más fuerza la interpretación idealista de la fenomenología. Las cosas son solo una anticipación sin garantía de que ciertos sistemas de escorzos son tan armónicos y constantes que se dejan reunir en el haz fijo que sería una cosa. Pero este haz fijado por la desconocida *X* en que consistiría la cosa no pasa de ser el gran supuesto excesivamente rápido que hace el realista para no torturarse con la volatilidad del mundo y de todas sus cosas. Las tesis existenciales del estilo de la de Brentano, que son las tesis existenciales de la *actitud natural* (vista ahora con más hondura), son puros actos de fe, motivados, desde luego, por los fenómenos, pero también por la muy pragmática necesidad de andar seguros los seres humanos por la vida, o sea, por el mundo. Actos de fe perezosa, no necesarios, que la abstención filosófica suprime.

Ingenuamente decimos que el incendio quema el árbol pero no el nóema correspondiente –si estamos aprendiendo fenomenología con un maestro que también la esté aprendiendo–. No obstante, el incendio es tan nóema como el árbol... El *ser* de la vida es ser, pero el ser de las cosas es *sentido* que pretende también ser. El ser de la vida se planta por sí mismo, si cabe decirlo así; pero el ser de las cosas es fruto de la vida, es un fragmento posible del *sentido* que las cosas tienen gracias a la vida.

La fenomenología no es un idealismo

¿Puedo interpretar fenomenológica y no representacionalmente la experiencia de otro yo que no soy yo mismo, o sea, de *tú (masculino y femenino), él y ella, y los restantes pronombres personales del plural*? Esta experiencia fue llamada muy tradicionalmente por Husserl *empatía* (*Einfühlung*), aunque este entrar en el sentir del otro y co-sentir aunadamente con él que sugiere la palabra alemana no sea más que un aspecto de orden superior, probablemente, del mero fenómeno de *sentir* a otros y no solo sentir *cosas*. ¡Si en definitiva una ciudad es más bien las pocas personas que nos importan, y no sus calles!

En la antesala de esta cuestión propiamente *misteriosa*, introduzcamos el concepto fundamental de la fenomenología madura de Husserl: el de *mónada*. No hay más que desarrollar lo que ya sabemos sobre el horizonte dentro del cual se vive una vivencia cualquiera y sobre el horizonte correlativo (el *mundo*) que rige en la esfera noemática. Si ya un presente cualquiera de mi vida es un cierto todo que comprende en su inmanencia tanto a la nóesis como al nóema, basta con entender lo *abstracto*, lo que de mero *momento* tiene este todo, para elevarse a la noción de una *mónada* concreta. La mónada no soy yo, sino el todo de mi vida más el sistema u horizonte del *mundo* tal como es vivido por mi vida.

Una *mónada*, o sea, una *unidad singularísima*, no ya *una* sino casi más bien *la condición de cualquier unidad*, alude a una *soledad radical*. Yo propiamente no hay más que yo, y todo lo que mi vida termina siendo y todo el mundo que mi vida vive, soy Yo, Yo Solo. Los demás, dentro de Mí. Una visión metafísica claramente inclinada al solipsismo (¿qué o quién existe? *Solus ipse ego*, solo yo mismo).

Husserl comprendió que la viabilidad de la fenomenología dependía de que pudiera darse alguna versión no representacionista de la

empatía. El primer impulso de Husserl fue encontrar los fundamentos de la empatía (y buena parte de ella misma) en cómo *mi cuerpo se parifica con otro por asociación pasiva.* No es que yo aquí decida nada, sino que, una vez que mi carne viva tiene sólidamente «constituido» mi cuerpo-cosa tras complejos sistemas de experiencias infantiles en los que arraiga nuestro hábito del mundo, al ver los movimientos de cierta cosa del mundo frente a mí no puedo sino asociarle la idea de que es *como yo si yo estuviera ahora allí, o sea, donde justamente me es imposible regir mi cuerpo-cosa mediante los poderes de mi carne viva.* Por cierto, sin la ayuda de la memoria, no sería posible esta *parificación*; porque el sentido de ella es, como ya vemos, *alter ego*, otro yo; es decir, otro como yo, que también (infiero pasivamente, y esto es ya la empatía estrictamente dicha) dirá «yo» y podrá tener un mundo y una vida como los míos, aunque no justo los míos. Pero si yo no conociera como variantes de mí mismo gracias a la memoria y a su pareja, la expectativa, esta multiplicación del yo no se produciría. La memoria me hace caer en la cuenta de los infinitos *yoes exfuturos* que albergo, como dice la feliz expresión de Unamuno. Así que es la experiencia del tiempo propio y sus derivados la que me concede arribar a la parificación por la que veo *cuerpos-carnes*, cuerpos de humana carne ante mí, y no meros cuerpos-cosas.

Naturalmente, tanto la parificación como su inmediata secuela, la experiencia no ya de un cuerpo de carne sino de un yo ahí delante, son cosa bien análoga a la inducción; pero estas confianzas bien motivadas no son certezas, no pasan de verosimilitudes.

El siguiente momento en el despliegue de la empatía llevó a Husserl a decir que su mónada está llena de «ventanas». Porque una vez que he llegado al modesto resultado recién descrito, paso a captar las cosas del mundo –también del modo más pasivo y corriente– como nóemas que están al tiempo que en mi mónada en innumerables otras móna-

das posibles. Lo que veo hacer a los hombres lo prueba: el mundo es *nuestro* más bien que mío. De hecho, mi amigo Antonio empieza en este instante a podar la palmera con la que me distraigo de tanto en tanto. Esa palmera existía para él con un sentido nuclear como el que tenía para mí, aunque si le corta cierta palma será que estéticamente no ha visto lo que yo sí he apreciado.

Este mundo, que por una parte es el de mi soledad radical, también es un rendimiento «mancomunado», mostrenco y de todos, incluso de la más vulgar, ingrata e inculta de las mónadas; porque, en definitiva, si tengo la desventura de que el cuerpo de tal mónada aparezca en mi campo de visión, en mi propia comarca, indudablemente que mi empatía forzosa me dirá que ella está también viendo la palmera más o menos como yo y como Antonio y como cualquiera que tenga ojos.

Nada tendría el sentido evidente que tiene si el solipsisimo tuviera razón, aunque es verdad que no cabe que ni una sola de mis vivencias pase a la corriente de la vida de otro yo. La empatía es justamente una experiencia de la cosa misma, de la persona misma, gracias a la distancia no recorrible que siempre nos separa. La fusión de dos vidas podrá ser un romántico anhelo, pero en el fondo es una barbaridad y un imposible. (Yo vuelvo a apuntar que lo teológico aquí tiene algo más que decir, sin quiebra de lo fenomenológico; pero Husserl solo alguna vez se lo pregunta de paso, en sus inacabables series de interrogantes estenografiados.)

Añadamos el elemento por el que comenzábamos a conocer el pensamiento de Husserl: la teleología, es decir, la aspiración natural (pero ahora en buenísimo sentido) a la aclaración de lo oscuro, al interés por lograr fases de vivencias que nos den a conocer mejor y siempre mejor la verdad y la importancia de las realidades. Ese impulso que pertenece a todas las especies de las vivencias intencionales (cognoscitivas, prácticas, estimativas) es el motivo fundamental por el que Husserl

habla de *razón* en todas ellas. Razón es realización progresiva del ideal de la teleología en cada orden. Como si la razón quisiera y mandara ética y estética y teóricamente *ser realizada en lo futuro*. Lo mancomunado de las mónadas (Husserl emplea el oxímoron *Monadenall*, el todo-mónada, el todo de las mónadas) tiene el sentido teleológico de que la razón se realice poco a poco, en aproximación asintótica a su entelequia o plenitud definitiva, siempre con más futuro por delante. El Dios de Husserl es más bien un ideal moral, una exigencia, un eterno futuro que no llega al interior de la historia más que animándola (precariamente, libremente) hacia él.

Contando con la divina mónada, la objeción que lo ideal plantea al idealismo fenomenológico de una fase en el desarrollo del pensamiento de Husserl se mitiga aunque no acaba de clausurarse. Por otra parte, debo insistir en que ese idealismo no es en absoluto obligatorio desde las descripciones fenomenológicas mismas, una vez que se deja atrás la idea equivocada de una posible «aniquilación del mundo». La fenomenología trata más bien de exponer un peculiar *realismo*, si se permite la expresión, en que la vida y el mundo despliegan *desde sí mismos y en correlación* una riqueza de sentido que está abierta a un futuro de crecida teleológica jamás prevista.

Qué es la filosofía hermenéutica

El tiempo y la muerte

Quedan así revisadas las principales estaciones iniciales de la crítica general de la razón emprendida por Husserl. La falta de espacio no ha permitido hacer un tratamiento pormenorizado de la forma en que la fenomenología, al final de la vida de su creador, entendía la relación entre la ciencia exacta de la naturaleza y la realidad. Baste señalar que a Husserl le importaba mucho separar la verdad de esta ciencia de la verdad radical sobre lo real, pero también, a la inversa, le importaba no menos defender el valor de la ciencia galileana.

Las entidades con las que se ocupa la ciencia heredera de la hazaña de Galileo no se encuentran en el mundo-vida sino que se obtienen a partir de las que sí figuran en este. El proceso es una idealización sobre lo que hay de cuantitativo en el mundo-vida, a la vez que se deja al margen en él lo cualitativo, es decir, lo que no es directamente matematizable (y cuya explicación termina por postularse desde lo que sí lo es).

Hacer tal cosa facilita que la realidad pueda ser técnicamente modificada por nosotros, pero también es un método de conocimiento

teórico. Sorprender los secretos pitagóricos de la naturaleza es introducirse en una especie de mágico trasmundo para el que hay infinitas puertas en la realidad circundante del mundo-vida. Solo gracias a que estas características de la ciencia galileana están *a la vez* encarnadas en lo real inmediato cabe que luego la técnica trasforme el mundo con la eficacia que demuestra tanto para el bien como para el mal.

El riesgo está en interpretar el ser del hombre exclusivamente desde esta condición casi demiúrgica del ingeniero, que comporta, claro está, interpretar desde la técnica la realidad última de *todo*. Justamente en sucumbir a este riesgo consiste la *crisis de las ciencias europeas*, crisis que tiene que curar justamente la *fenomenología trascendental*.

Tomemos en cuenta esta zona de la obra de Husserl también. Vemos ahora, desde la atalaya que hemos alcanzado, cómo esta obra extraordinaria ha renovado las raíces mismas de la crítica de la razón pura, sobre todo en lo que respecta a las virtudes intelectuales que Aristóteles llamó *arte (técnica), ciencia e inteligencia*. Pero por mucho que todo ello contribuya a la virtud suprema de la *sabiduría*, queda quizá indagar más en el terreno de la virtud de la *prudencia o sabiduría práctica*, e incluso en ciertos campos de la *episteme* o ciencia, para que podamos decir que la fenomenología ha hecho cuanto estaba en su mano para fomentar entre los seres humanos la sabiduría en el siglo, por antonomasia, de los bárbaros –y como medida preventiva para los siglos futuros, que prometen por momentos más barbarie aún–.

Los tres campos en que principalmente parece que el trabajo de Husserl necesitaba completarse más son –no tanto desde mi punto de vista personal como desde los puntos de vista legítimos de sus alumnos inmediatos, si consideramos lo que su trabajo efectivamente rindió de mejor–: el problema de la fundamentación de la *crítica de las ciencias humanas y sociales* (*las ciencias del espíritu*, como se de-

cía en alemán en el XIX); el problema de la *libertad, la existencia y la sabiduría práctica*; el problema de la *intersubjetividad*, tal y como lo hemos dejado arriba planteado. Como se ve, tres grandes cuestiones en inmediata conexión.

No es que no haya lecciones de Ética de Husserl, ni doctrina bastante sobre las vivencias de orden afectivo y práctico. Incluso se puede considerar el principal volumen póstumo de las *Ideas* (*Ideas II*) un ensayo de fundamentación fenomenológica de las bases desde las que debería proceder toda «ciencia del espíritu». En el conjunto de las filosofías posteriores a Husserl hay una inflexión muy profunda a la que podría caracterizarse globalmente como *hermenéutica*. Hans-Georg Gadamer, alumno de primerísima hora de Heidegger en los años 20 del siglo pasado, representa una de las cumbres de este pensamiento hermenéutico al que no ha ido a parar la fenomenología misma, pero al que sí han ido a parar muchos pensadores que se iniciaron en la escuela de Husserl.

Revisemos ahora, ante todo, los principios más interesantes, las raíces de la hermenéutica, la rara palabra derivada del griego *hermeneía*, que significa *interpretación*.

La más honda de las raíces de la hermenéutica como programa filosófico se encuentra en el modo como esta evolución de la fenomenología ha aprovechado partes sustanciales de la extraordinaria labor, en la mitad del XIX y en la poco difundida lengua danesa, de Søren Kierkegaard.

Heidegger y Lev Chestov observaron simultáneamente un problema de partida en la empresa de Husserl: haber desatendido a que el yo que quiere filosofía la quiere, en gran medida, porque se muere (y porque está agobiado por el mal en multitud de formas). La urgencia que adquiere la teleología de nuestros diversos modos de vida se debe

a la inmediatez constante de la posibilidad de la muerte; pero Husserl había descrito la conciencia del tiempo sin tomar en consideración estas tan diferentes *temporalizaciones* de la vida como son el ignorar la muerte o el saberla presente y al acecho.

Es verdad que cotidianamente vivimos como sin muerte. Planeamos la agenda de cada día sin una nota marginal que diga «todo esto, si es que no me muero antes». Pero eso no demuestra de ninguna manera que ignoremos la muerte y su condición de espada de Damocles suspendida sobre nuestras cabezas, sino que la procuramos olvidar y sepultamos su memoria y su inminencia bajo una gruesa capa de trabajos, de *preocupaciones o cuidados*. Nos cuidamos de infinitos asuntos con tal de no cuidarnos de nuestra muerte. Hemos hecho ya la experiencia de su certeza y ahora escapamos a donde parece que no hay huella siquiera de la muerte: el mundo y sus tareas, que quedará estando ahí mismo y con todas ellas abiertas y pendientes también cuando nos hayamos muerto.

¿No se puede sacar la conclusión de que el concepto de tiempo que va en Husserl vinculado a su peculiar descripción de la conciencia íntima de este es un concepto *vulgar*, decaído, desmemoriado, aunque, desde luego, perfectamente cotidiano y *«de término medio»*? ¿No hace falta, para poder vivir trabajando y gozando, dejar la muerte al margen y cuidarse de todo menos de ella? Claro que esto de cuidarse de todo para no tener que cuidarse de ella debido al terror que inspira no es sino un modo extremo y dudoso del cuidado de la muerte misma. Lo que no se afronta con valentía domina sobre nosotros tanto más duramente cuanto mayor es nuestra capacidad de –en apariencia– mirar para otro lado.

Este asunto nos orienta hacia un modo hasta cierto punto nuevo de considerar la *actitud natural* y la *actitud filosófica*. Existir en un tiempo que no se preocupa por la muerte, que no se angustia por ella, porque precisamente está demasiado asustado para tenerla a la vista, puede

bien llamarse *existencia impropia* o *inauténtica*, entre otras cosas, porque se comparte en muchedumbre. Así es no solo como existimos habitualmente, sino como existimos todos en cuanto relajamos el *estado de excepción* (el término es de Heidegger) en que nos atrevemos a salir al encuentro de nuestra muerte *propia*. Porque la muerte es aquello en que nadie nos reemplaza ni nos acompaña: imposible no sentir en su cercanía la decisiva condición *individual* de la *existencia propia*.

En definitiva, el modo en que *se temporaliza* nuestra vida diferencia tajantemente el modo de vivirla en que estamos sumergidos en la multitud humana, como desapropiados de nosotros mismos y olvidados de un elemento sumamente verdadero de nuestra realidad: el tener con certeza que morirnos y el poder morirnos en cualquier momento. Hay una honda ceguera, una forma de *ignorancia culpable*, en este dejarnos vivir hundidos en la corriente de la vida común, ocupándonos y preocupándonos de cualquier asunto antes que de lo más propio de nosotros mismos. Y ello es tanto más ominoso cuanto que la fuente de nuestra ocupación con todo eso otro es la conciencia indudable de que disponemos de poco tiempo, o sea, de que nos morimos. Puesto que alguien que no sabe seguro si se muere o no tenderá a tomarse las ocasiones de la vida como si no lo fueran, como pudiendo a lo mejor volver en otro momento, siquiera sea dentro de un siglo o de un milenio: la certeza de no morir directamente nos arrastraría a una especie monstruosa de pereza infinita, de desinterés salvaje por todo, de des-preocupación y des-ocupación absolutas.

La existencia

Pero entonces, ¿qué es vivir para el ser humano? ¿Es sencillamente tener vivencias en las que se hace la experiencia de las cosas en el ho-

rizonte del mundo, se valora luego la importancia de algunas de ellas (reales o posibles) y se emplean las fuerzas después en perseguirlas o rehuirlas, hacerlas o deshacerlas? ¿No hay una tensión diferente de todo ello, más profunda, que está inscrita en nuestras vidas ya siempre por la seguridad ocultada de la muerte? Cuando la filosofía dedica un porcentaje enorme de su tiempo (siempre breve, para el filósofo) a meditar en puros problemas de razón teórica, ¿no estará consistiendo en la más potente droga contra el ansia y la tensión que realmente son la clave del ser humano? ¿No es la filosofía, en este sentido, por más que hable de abstenerse de la actitud natural, un estar bajo su férula y la más escandalosamente falaz de las mentiras y los consuelos inadecuados para lo que debería ser de veras la faena dramática de existir?

Vivir es fundamentalmente *existir*, *Dasein*, o sea, estar a cada instante como saliendo (*ex*) de uno mismo para, impropia o propiamente, de modo vulgar o de modo excepcional, afrontar el futuro: un futuro que todo él, incluida la muerte, es *posibilidad*. Para las meras cosas, *ser* no es esto, sino, sencillamente, estar *presentes*. Para mí, *ser* es ante todo *ir a ser teniendo que saltar decididamente a una entre las posibilidades que se me ofrecen, a la vista de la muerte u olvidado de ella; salvo que sea la muerte, esa gran acometida de lo pasivo, la que se realice de repente aniquilando este continuo estar emigrando (estar teniendo que emigrar) hacia la futura posibilidad*. Las cosas sufren su ser y yo me veo en la obligación de hacerme mi propio ser poco a poco y sin detenerme nunca.

Las posibilidades en torno, que ya de alguna manera *comprende* quien *existe* (lo que solo es no comprende nada), vienen habitual y vulgarmente dictadas por la masa humana misma dentro de la cual me dejo llevar. Quizá insisto en distinguirme mucho de los que me acompañan en este viaje a ciegas y que parece que todos nos tomamos como si nunca se fuera a terminar; pero las marcas de diferencia,

las señas de identidad que así adopto o que creo tener por la mera originalidad de quien soy, en realidad no son más que recursos para adaptarme con alguna comodidad dentro del lecho exacto que esta masa común me tiene destinado. Nunca ella se enseñorea más de mí mismo que cuando me preocupo por marcar el territorio propio. Para ser yo mismo el que abriera mis posibilidades propias y decidiera entre ellas, la comprensión de mi mundo en torno debería estar determinada por el afecto básico (la *angustia*) de quien tiene de veras en cuenta la muerte individuadora y *propia*.

Kierkegaard había descrito como enfermedad mortal, *desesperación* (en danés y en alemán la palabra correspondiente indica un grado tal de duda que al fin nada resulta realmente posible), este *querer ser sí mismo* sin en realidad quererlo; lo cual equivale, en el fondo, a un estúpido *querer ser otro* sin ser de veras nadie. Pero el remedio –nada excepcional sino habitual– definitivo, incluso eterno, que Kierkegaard proponía era una peculiar interpretación del concepto cristiano de *fe*. Heïdegger, en cambio, insiste en lo *impersonal y mostrenco* de la existencia impropia y, sobre todo, en el hecho de que el *mundo*, tal y como es parte constitutiva de ella, resulta ser el verdadero sistema de interpretación (las verdaderas gafas) de que el ser humano se vale para comprenderlo todo. Cuando uno se eleva por un corto período de tiempo a lo propio (tal es la visión que ahora cabe de la abstención fenomenológica), comprende que el existente humano se encuentra en esta situación que nunca abandona del todo: no es primero en sí mismo y luego en otras cosas, sino que *es-en-el-mundo*, es *abierto al mundo* en un modo radical, conforme a esta descripción breve que he hecho. El *mundo-vida* de Husserl, solo que en esta peculiar perspectiva –de la que inmediatamente aprenderemos más– es el verdadero *a priori*, y no ciertas estructuras del entendimiento, de la sensibilidad, de la imaginación y de la razón.

El mundo en el que existimos esta existencia no ya mancomunada sino gregaria e impersonal ha pasado de ser la más arraigada de nuestras costumbres a convertirse en nuestros ojos mismos. Por eso, ninguna decisión, ni siquiera la más desaforada, nos puede volver lúcidos (como ahora, por un rato, lo estamos hipotéticamente siendo) respecto de cómo están realmente las cosas. Para Heidegger no nos volvemos filósofos absteniéndonos con un esfuerzo supremo de libertad o dando el salto kierkegaardiano de la confianza absoluta en el fundamento eterno de la existencia, sino que solo un acontecimiento que nos ocurre puede lograr tal «estado de excepción». Y este acontecimiento es descrito por el joven autor como la llegada siempre *ex abrupto* de una crisis de angustia.

Kierkegaard (mejor dicho, su pseudónimo *Vigilius Haufniensis*, el Buda o Despierto de Copenhague) había descrito el *instante* de la decisión como *ansia* ambigua: queremos y no queremos todas o casi todas nuestras posibilidades en este instante. Prefiero *ansia*, porque en español este término no connota hoy (enigmas de la semántica histórica) lo mismo que su cultismo correspondiente, *angustia*. La angustia no es ambigua, pero el ansia sí. Me inspiran anhelo las posibilidades óptimas y me dan miedo las pésimas, pero, como el escritor kierkegaardiano dice, al ser la *posibilidad* una *nada de realidad*, el poder –e incluso más, el poder poder– se sitúa ante nada, y el afecto ante esta nada inminente (si me decido por ella) tiene que ser máximamente ambiguo (ni anhelo ni miedo), porque si no mi libertad para decidir quedaría radicalmente aniquilada. Obsérvese que el contenido de una posibilidad cualquiera me dará, seguramente, esperanza o miedo, anhelo o su contrario; pero es la forma misma de la posibilidad lo que suscita el ansia, porque la posibilidad aún realmente no es nada y no pasará a ser algo (yo mismo) si no salto hasta ella.

Heidegger expande y varía -justo por esta expansión- el *Angest* del texto danés. La angustia la suscita la súbita conciencia de que el existente, aunque esté tan de hoz y coz metido en el mundo y, sobre todo, en medio de la masa humana, es uno solo y se muere; lo cual vuelve *insignificantes* los inmediatamente antes tan significativos vínculos del existente con el mundo de las cosas y los demás. Esta insignificancia de *todo*, incluido yo mismo, el afectado por la angustia (o por el tedio...), es realmente invivible: es un no-lugar que solo podríamos describir como una no-patria, una no-casa, lo inhóspito por antonomasia. Descubriría entonces que mi auténtica casa es ninguna, por más amparos provisionales (que yo tomé por definitivos, pero son insignificantes) que me hayan ofrecido las cosas y la sociedad (hasta llegar al amparo más falaz y, por eso mismo, el más amparador de todos: la fe kierkegaardiana, el Dios bíblico).

Esto sí: una vez que la angustia se apoderó de mí de veras un día, yo concibo algo semejante al deber, derivado de la certeza de la muerte inminente (Heidegger denomina a este fenómeno con el término tradicional alemán para la *conciencia en sentido moral*); y es oír con toda la frecuencia posible, en adelante, la voz de este mí mismo que sabe que morirá: una llamada del silencio que no dice nada, o, más bien, que dice *nada*.

La abstención respecto del mundo mostrenco y de la masa social no pasa de ser obra circunstancial de la angustia. Como escribió otro discípulo de Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, la gran enseñanza del intento de llegar al final de la abstención fenomenológica es que no puede ser llevada a cabo (podemos distender los lazos con el mundo hasta llegar a leerlos o deletrearlos de alguna manera, pero eso sería todo).

La tradición

Ahora bien, el mundo (el mundo-vida) es una magnitud histórica: es la dimensión histórica primordial de nuestra humanidad. «Histórico» significa en continua sedimentación de capas de sentido que, basadas en las antiguas, las prolongan hacia nuevos problemas y les imprimen así una cierta inflexión que no era del todo previsible.

Un nuevo *Dasein* que arriba al mundo y se suma al coro de su generación dispone de las mismas *formas genéricas* para existir (o *existenciarios*) que cualquier otro en cualquier otro momento de la historia; de modo que es este, el momento de la historia, lo que marca la inmensa diferencia de destino entre una persona que tuvo que vivir en el Egipto de Tutankamón y otra que tiene que vivir ahora en España. La palabra alemana para *destino* subraya más aún que la nuestra latina el carácter de *envío* que tiene para nosotros la altura de la historia. Es un don elemental a la vez que una condena: *caemos* exactamente en la fase aleatoria de la evolución histórica que nos toca (*Týche*, la diosa *Fortuna*). Nos hallamos ya siempre a nosotros mismos *arrojados* dentro de un muy particular círculo de posibilidades. Las mismas no las puede tener otra generación, puesto que ninguna deja de configurar a su manera el mundo añadiendo un nuevo sedimento a la acumulación orgánica de ellos en que consiste la historia.

La masa humana, relativamente ordenada en generaciones, recibe como un regalo y como una condena, a partes iguales, este caer o ser arrojada a una posición histórica determinada, de la que no cabe escape alguno (tampoco en la forma de la *abstención* filosófica radical; mucho menos, del suicidio o de la retirada eremítica). Se sentirá agradecida o incómoda, pero, en todo caso, este círculo de posibilidades que ya son las suyas le permite empezar a existir en *convivencia*.

Por otra parte, ni los individuos ni las generaciones se orientan entre el bosque de las posibilidades más que con la brújula de un *proyecto*. Gracias a él suceden las decisiones que descartan posibilidades y que dejan que, desde las hechas nuestras, se descubran otras que antes eran invisibles. Jugando con los vocablos (como supo hacer José Gaos al traducir por primera vez la obra que está en la base de la filosofía hermenéutica, *Ser y tiempo* de Heidegger) un existente, un *'Dasein*, es ante todo un *proyecto yecto*: un ente arrojado a la existencia en cierto momento de la historia, que se preocupa por la faena de mantenerse en ella apoyado en sus proyectos. Comparte con quienes convive (en su misma *generación*) tanto el lugar histórico heredado como el dibujo general de su propio proyecto.

Pero la *tradición* tiene un rasgo sumamente interesante: la imposibilidad de terminar de ser advertida como tal. Los elementos que la constituyen en su centro vivo no sabemos exactamente cuáles serán. No hay de ellos más que una suerte de vago conocimiento global, casi limitado al hecho mismo de afirmar su existencia. Pero en el momento en que adquiero la conciencia de la pura historicidad de algo, de que algo me viene dado con la tradición, es señal inequívoca de que solo pertenece a lo que en esta es superficial, accidental, añadido.

El siglo XIX fue el siglo de la victoria universal de las ciencias históricas, bajo la influencia del colosal relato dialéctico de todas las realidades que osó trazar Hegel. Naturalmente, el orden dominado por la dialéctica es siempre histórico, pero no es verdad que, a la inversa, todo sedimentarse histórico obedezca a los principios de la dialéctica. Tal fue la constatación cada vez más amplia y rotunda que llevaron a cabo las ciencias del espíritu en las diversas regiones objeto de sus investigaciones (desde la historia comparada de la religión a la etnología, la historia de las artes o las historias nacionales minuciosamente registradas ahora por vez primera). Es cierto que hay un estilo dialéc-

tico general en los avances de toda tradición, puesto que estos consisten últimamente en la asimilación de lo relativamente otro a la propia sustancia, que queda así preparada para el encuentro fructífero con nuevas alteridades; pero dista mucho esta verdad esquemática de ser una clave segura para afrontar todas las ciencias del espíritu. Hay retrocesos; hay líneas de evolución cerradas y que jamás llegan a ser fértiles; son muchas y muy contingentes las alteridades que salen al paso de una identidad... Parece, por otra parte, haber una pluralidad desconcertante de puntos de partida y, no menos, de aceleraciones y deceleraciones en los procesos históricos. Cabe siempre combinar estos con factores de naturaleza biológica, tanto por el lado de los seres humanos concernidos como por el de los hábitats en que se encuentran. Hay, en resumen, una historicidad de estilo mucho más complejo que el dialéctico en la misma constitución de los estudios en el campo de las «ciencias del espíritu», porque eso es lo que pide la probidad de las observaciones. No se termina de establecer verdadera continuidad entre los datos registrados en los protocolos de los trabajos de campo, los archivos, los restos textuales y monumentales, los laboratorios de psicología y cualesquiera principios que trate de fijar ahistóricamente para este tipo de ciencias su cultivador con preocupaciones metodológicas. Tal viene a ser el resultado de las pesquisas de, por ejemplo, Wilhelm Dilthey, quizá el más interesante y el más influyente de los buscadores de una verdadera crítica de la razón histórica en el siglo XIX avanzado y los comienzos del XX.

Dilthey mismo se interesó vivamente por la fenomenología desde sus inicios, ya que vio en ella la promesa de una fundamentación más sólida de la antropología (en amplio sentido filosófico) que lo que se podía ofrecer en tal dirección desde la vertiente positivista o desde su opuesto, el campo de los neokantianos. Ambos adversarios estaban, en opinión de Dilthey, demasiado cargados de prejuicios metodológi-

cos y ontológicos, que era justamente aquello de que la fenomenología de Husserl quería liberar a la filosofía.

Lo que hasta aquí ya he descrito del giro que la fenomenología experimenta en las manos de la hermenéutica hará comprender inmediatamente que la situación respecto del estilo de las investigaciones promovidas por la escuela de Dilthey se invirtió por completo. Georg Misch, el más perspicaz miembro de este grupo, más bien pensaba ya en 1930, apenas publicado con gran éxito *Ser y tiempo* (1927, en el *Anuario* editado principalmente por Husserl), en el modo de evitar que los logros de su escuela quedaran simplemente arrollados por la analítica de la existencia que Heidegger presentaba. Con una noción capital del sistema orteguiano de la *razón histórica* podemos describir compendiada y fielmente lo más grave que aporta la idea hermenéutica (o hermenéutico-dialéctica) de la tradición. Me refiero a la noción de *creencia*, o, mejor, de conjunto de las *creencias*. Sabemos de ellas que han de ser bien reales, pero no las podemos objetivar: no podemos de ninguna manera tomar distancia de ellas o suspenderlas libremente, porque ellas son la condición de posibilidad de todas nuestras preguntas y, por lo mismo, de toda nuestra libertad de reflexión y de cualquier diseño de proyectos existenciales. Somos fundamentalmente nuestras creencias. No se trata únicamente de que el suelo firme en que estamos plantados nos lo proporcionen ellas (las llamamos *mundo* o *mundo-vida*, pero no son sino *creencias*); es que constituyen lo real y definitivamente *a priori* respecto de todas nuestras formas de existencia (desde el conocimiento teórico a las empresas morales o estéticas).

El punto central en la polémica entre fenomenología y hermenéutica es justamente el que atañe al valor y la definición de la tradición y a la posibilidad o imposibilidad de distanciamiento del individuo respecto de ella.

Pensemos por un momento en lo plausible de esta postura. Hagamos un experimento mental durante un cierto espacio de tiempo (el autor hace constar que describe ahora, en este modo del puro experimento mental, casi lo opuesto a que él mismo piensa):

La historia ya siempre se nos revela a los seres humanos parcialmente, justo en el modo de trasladarnos este perturbador –para unos– y tranquilizador –para otros– mensaje: *Estás en mis manos, y tanto más cuanto menos lo quieras reconocer. No has nacido de la Naturaleza, sino, en realidad, de mí. Yo te doy tus problemas, pero también te presento tus misterios –que no lo son, por ello mismo, más que ilusoriamente–; yo te sugiero todas tus preguntas y todos tus anhelos; yo, más que tú mismo, empiezo el hilo de tus respuestas. El sentido de tu existencia procede de mucho antes de ti mismo (los antiguos lo veían escrito en las estrellas del día natal, y tenían razón a su modo); está prometido en tus abuelos; pero lo que realmente contenga no te está reservado a ti mismo descubrirlo. Seré yo, será la Historia Universal quien lo revele al final de todo tiempo (es decir, no se revelará jamás, porque no existe tal final, ni yo tengo otra voz que la que tú en este instante me prestas al oírme, ni habrá en el lejano futuro nadie que piense en ti y en para qué viviste).*

Cuando miramos la estructura de nuestra experiencia de las cosas, ya encontramos algo que parece confirmar incluso allí esta afirmación: no podemos siquiera sentir nada como no sea que hayamos anticipado su sentido. Cuando nuestras manos palpan el mundo, un sinfín de expectativas tácitas se corroboran. Tocar o ver algo es una síntesis pasiva de actos cuya nóesis se funde sin nuestra intervención con las de sus vecinos inmediatos, de modo que hasta diríamos que solo hemos vivido un largo acto, si no fuera porque la reflexión nos dice que cada momento del tiempo de nuestra vida realiza su acto propio, aunque re-teniendo y pro-teniendo los actos que están en con-

tinuidad con él. Cierto que cada experiencia añade una pizca de novedad, pero hasta eso está en general o formalmente anticipado por la vida histórica, y, en todo caso, es precisamente tan solo una pizca en medio de la abundancia de la corroboración y la síntesis.

Sientes, pues, lo que ya antes has sentido, y si no conoces en cierta forma lo que buscas como nuevo cuando prolongas la experiencia y hasta notas en ti ansias de nuevas experiencias, no podrás identificarlo si lo encuentras. La aspiración a lo nuevo no es a la utopía, ni a la ucronía, ni a la quiebra (¡puramente imposible!) de lo habitual, sino al cumplimiento perfecto (a la *entelequia*) de lo que en la historia se halla contenido en germen o en *potencia*.

Se te ha dado mucho más de lo que tú por ti mismo podrías jamás haber logrado: la herencia de los milenios como un conjunto fabuloso de potencias que, si quieres, puedes actualizar. Así, además, manifestarás para una generación posterior otras potencias de la misma tradición, que por el momento están acalladas. Lo *nuevo* es, pues, el *acto* de la antiquísima *potencia* (y este lenguaje le es querido a Gadamer, que siempre se jactó de ser, entre nuestros contemporáneos, el que mejor entendía a los griegos de la época clásica).

Reconozcamos que este fortísimo concepto de tradición comporta un *círculo*, ya observado por Nietzsche (la otra fuente esencial, junto con Heidegger, del pensamiento hermenéutico actual). Si yo no interpreto los hechos, aun los más reacios a mostrar algún sentido, estaremos de acuerdo en que entonces no habrán sido para mí ni siquiera tales hechos. Solo cuentan en el cuento o largo relato de mi vida aquellos momentos que tienen sentido dentro de su hilo, que se dejan narrar junto a los restantes. No me puede pasar nada que no pueda yo decirme que era posible, e incluso vagamente esperable; lo compruebo una y otra vez porque a lo más inusual lo recubro inmediata y como pasivamente de interpretaciones, o sea, le presto o le encuentro

sentido (se lo presto, pero quiero creer que se lo encuentro a él mismo en él mismo). Sin una carga tradicional inagotable e insondable de *pre-juicios*, no cabe encuentro con hecho alguno, con ninguna cosa y ninguna persona. Mi juicio actual sobre estos objetos no tradicionales sino nuevos, o sobre mis compañeros de existencia, no podrá a su vez ser sino una anticipación poco consciente de sí misma de cuantas relativas sorpresas me depare el futuro. Querer escapar de todo prejuicio en la interpretación de Algo y en la de Todo es, ciertamente, una especie de mandamiento de naturaleza moral para la autenticidad de nuestras relaciones con el mundo, pero en realidad lo que nos exige es más bien exactamente lo opuesto de lo que parece decirnos a primera vista: como no cabe desarraigar las *creencias* ni desprenderse de la *tradición*, una interpretación será tanto más completa y profunda cuanto más pueda manifestar actualmente su indefinida antigüedad tradicional.

De aquí que una interpretación adecuada no solo pueda entender a aquel que está interpretando mejor que como él se entendió a sí mismo (frase de Kant sobre la que meditan, a favor y en contra, los partidarios de la hermenéutica), sino que esté además en condiciones de llevar a cabo una *destrucción* o *desconstrucción* de la tradición histórica en la que se inserta. Tal *destrucción* (la palabra la introdujo como un latinismo Heidegger en las primeras páginas de *Ser y tiempo*) separa en el tejido de la tradición la trama profunda de los aditamentos superfluos y más bien confundentes. Lo que de veras hace es, si se me permite la palabra, *re-pristinar* la vida de la tradición, reanudar y tensar su esencia, lograr que se piense mejor el impulso que la trajo hasta nosotros.

Es verdad que el resultado de esta des-construcción acaba a veces en la dispersión de lo que se creía que era la unidad firme de una tradición, porque manifiesta la casi arbitrariedad de muchas sub-tradi-

ciones. Darle la vuelta a una vieja costumbre hasta verle la espalda es lo mismo que perderla por innecesaria; pero este viaje destructivo no tiene sentido más que emprendido desde la zona viva y central de la gran tradición y mantenido por esta misma.

Hacia un nuevo pensamiento

La hermenéutica des-constructiva, que Gadamer practica más que reconoce o aplaude, ha insistido mucho en las últimas décadas en que ha logrado darle la vuelta en este sentido a la tradición misma de la filosofía socrática y a su par cultural decisivo para la historia de Occidente, la tradición bíblica (y en especial la interpretación cristiana de ella). Se ha referido, en este sentido, con no poca audacia, al *fin de la filosofía*, al *viejo pensamiento*, al cierre perfecto del gran ciclo histórico de la *metafísica* o de la *ontoteología*. El resorte para esta hazaña de magnitud epocal es un *pensar* que, por definición, tiene que reconocer también raíces tradicionales. Y antes de Sócrates hay la *sofística* (a la que retrocede el pensar de Nietzsche), hay los orígenes de la tragedia clásica (a los que se remontan los partidarios más conocidos de la *desconstrucción*) y hay la cosmología o fisiología o arqueología de los llamados presocráticos (a la que se remite Heidegger). Gadamer, a quien se ha podido calificar de «Heidegger urbanizado» (Habermas) más bien se atiene, en realidad, a las tradiciones paralelas al socratismo, de origen sofístico, que son las de las escuelas retóricas clásicas. Conocía a Platón intensamente, pero de ninguna manera lo calificaría yo de platónico; conocía a Aristóteles de manera más profunda y congenial que a Platón (en lo que también se asemeja muchísimo a Heidegger, su maestro), pero tampoco podría decirse que es un aristotélico más que superficialmente, en algún tema de filosofía práctica.

La tragedia clásica, los llamados presocráticos, Protágoras y los que de él aprendieron no la técnica del profesor de retórica, sino –más o menos mitigadamente– el nihilismo de su posición (Protágoras, siempre incomprendido salvo por Platón-Sócrates, tiene el sombrío privilegio de ser el primero en *haber tenido* que vivir en Grecia el desarraigo nihilista de la naturaleza, los dioses y las ciudades), tienen –sobre todo mirados con los ojos de la hermenéutica hoy predominante– varios caracteres comunes muy interesantes. En primer lugar, justamente lo que Nietzsche (él mismo calificado luego por Heidegger como hito que marcaría el fin de la metafísica) llamaba la condición *trágica*: un pluralismo último de lo real que no logra ser dominado por ningún principio unitario, sistemático y reconocible claramente por el ser humano en su discurso (*logos*). Incluso cuando los *presocráticos* diferencian la *arché* o Autoridad respecto de la *physis* o Naturaleza, y hasta cuando llaman Logos a la Autoridad, esto no significa que hayan de veras reducido a la inerte unidad la inquieta *diferencia* inagotable de lo real entre, por lo menos, la pluralidad de lo que es (los entes) y el ser desde el que acontecen (el ser que se manifiesta en los entes a la vez que, donándolos, queda ocultado por ellos).

La condición trágica de la existencia puede, desde luego, intentar una *armonía* o *ajuste* de las más opuestas fuerzas en tensión recíproca, pero esto no pasa de ser la experiencia de que la *guerra es el padre de todo* (como ya pronunció Heráclito). Y cuando no se hace desde ella filosofía sino drama, simplemente se verá al ser humano bajo el poder incontrastable de divinidades múltiples, demasiado cercanas y contradictorias.

Nietzsche llega a expresar en sus papeles póstumos tardíos que el cristianismo, en especial el joánico, es desaforadamente dionisíaco, unilateral en la dirección del amor. Repite así, solo que de manera que sorprenderá quizá a muchos lectores, la tesis que repite en su impug-

nación del Cristo (*Ecce homo*): que es una ilusión perversa admitir de entrada que el amor todo lo logra y todo lo compone.

Si la existencia es desgarro y está en poder de divinidades no armonizables, cada existente solo puede aspirar, en realidad, a llegar a ser él mismo una de estas divinidades. El politeísmo se extenderá hasta poblar el mundo, en algún futuro, de los únicos hombres que, sin miedo alguno a la tragedia de la existencia y a la monotonía infinita de su *eterno retorno*, atraviesan el nihilismo divinizándose a sí mismos.

Esta *voluntad de poder* (que a Unamuno le parecía grotescamente pobre, trágicamente autocontenida) vale a la hermenéutica radical de Nietzsche la dura calificación por parte de Heidegger de constituir no la crítica general de la metafísica sino, precisamente, su consumación, o sea, su culmen y, al mismo tiempo, su final.

En Heidegger, en cambio, la perspectiva es todavía más plural, más radicalmente finitista. No me refiero ahora tanto al Heidegger de *Ser y tiempo* como al posterior a lo que gustaba él de llamar su *giro* (y que es una posición más silvestre pero ya muy afín a la de Gadamer).

La situación de la existencia humana, más globalmente entendida que en *Ser y tiempo*, termina pudiéndose describir como en el ángulo de un Cuadrado en cuyo campo variopinto de tensiones se expresa el Acontecimiento del Ser: Cielo y Tierra, Mortales e Inmortales o Divinos. La radical *serenidad*, posterior y superior a toda *angustia*, con la que hay que aceptar este marco que hoy difumina tenazmente la *técnica*, va de la mano de un *pensar* que esencialmente se demora en el *poetizar* y el *agradecer*.

La técnica es el sorprendente y peligroso envío que hace hoy el Ser a la existencia de los que un día se llamaron hombres (animales racionales o imágenes del dios bíblico); pero todavía los más poderosos lenguajes tradicionales (caprichosamente se designa así en el texto de

Heidegger al griego y, más aún, al alemán) resisten a la uniformidad bárbara de nuestra era y continúan *poetizando*, o sea (es la sugerencia directa de la palabra *dichten*), tramando las cosas, enlazando todo con todo, recorriendo el marco de ese Cuadrado de lo Ente y permitiendo así la habitación del hombre sobre la Tierra y bajo el Cielo y cerca de los Olímpicos (Hölderlin solía preferir esta denominación). Aunque hay que reconocer que solo el advenimiento de un dios nuevo podrá salvar la precaria y mínima resistencia que aún oponemos al final –que la técnica está a punto de llevar a cabo– de toda feliz diferencia. Pero la desgracia es que no hay dioses nuevos desde hace dos milenios... Sin embargo, la historia del arte esencialmente es tan independiente de la tradición de la *metafísica* como lo son las lenguas naturales y las cosas mismas. He aquí un texto virgen, del que quizá podría decirse que retrocede a la tradición última. En realidad, ni siquiera la interpretación de las lenguas tiene el poder que posee el *juego* del arte. La imaginación artística del ser humano remonta a fuentes infinitamente más originales, raíces de todo sistema simbólico particular, incluidos los lingüísticos. En esto veo la fuerza de lo que en Gadamer, quizá no pensado por él mismo hasta el final (la radicalidad no era su fuerte), supone un avance un poco más allá del Heidegger último.

Antes de pasar a revisar la biografía de Gadamer, conviene que consideremos un último orden de consecuencias que podemos referir directamente al relato de la fenomenología con que empezamos este libro. Hemos repasado ya en su núcleo, lo que el *logos hermenéutico* puede dar de sí respecto de la fundamentación de las ciencias del espíritu (cuyo estatuto, evidentemente, difiere del de las ciencias de la naturaleza; pero obsérvese que la doctrina de la desconstrucción ha de aspirar a interpretar desde sí misma la epistemología de las ciencias naturales). Por cierto, *Ser y tiempo*, pese a desembocar radical-

mente en la propuesta de reemplazar el discurso fenomenológico por la hermenéutica, comenzaba dejando lugar a un sentir-entender lo ente que sería previo e independiente respecto del interpretar (por más que enseguida quedara englutido en la necesaria obra de este: en los salvíficos pre-juicios de la tradición). El discurso hermenéutico empieza con la operación de la que enseguida deriva el *juicio*. El juicio aproxima una cosa a otra y la interpreta *como* siendo más bien, o en determinado respecto, esta segunda; pero ello no se entiende si el existente no tiene *proyecto* alguno que oriente en este sentido su conducta.

Heidegger reconoce que la investigación analítico-hermenéutica que él ofrece en *Ser y tiempo*, o sea, la filosofía a la altura auténtica de la historia en 1927, puede y suele tener una base existencial (que no podría ser otra que la obediencia a lo que vimos que era en su caso la silenciosa llamada de la conciencia). Después de la angustia y el tedio, cuando entramos en una breve fase excepcional de *existencia propia*, se alcanzaría una peculiar *serenidad*. Sin embargo, podríamos ahora añadir sin excesiva temeridad que la *serenidad* que nos infunde la evidencia de que también las posibilidades son *las mismas* que antes teníamos –idénticas en lo que hace a su contenido «material», pues solo ha cambiado la forma en que las tenemos– nos angustia indeciblemente más que la angustia de la muerte y la insignificancia del mundo. Porque ahora el historicismo radical del logos hermenéutico nos ha de haber revelado como *pre-juicios* imprescindibles, insoslayables, los resultados del pensar e incluso a este mismo. Más todavía: el mismo poetizar elemental de las lenguas maternas no queda a salvo de esta circularidad, y, evidentísimamente, mucho menos el poetizar buscado de los poetas.

¿Qué ocurre por fin con la *verdad* del *arte*? ¿No podría suceder que las palabras de Píndaro mismo, el más arcaico de los grandes poetas

cuya obra conocemos ampliamente, fueran relativamente superfluas, pero que en cambio el gesto del poeta al usarlas o, mejor, el ritmo de sus versos, nos trajera al fin la fiel noticia de aquello en donde arraiga el tronco de la tradición? Si al menos el arte nos amarrara a este tronco, sucumbir en la avenida de la historia atado a él sí podría ir acompañado de una calma, de una flema enteramente semejante a aquella con la que afronta la muerte el que cree saber que ella es la última visitante.

Y acordémonos ahora, por fin, de nuestra cuestión fenomenológica sobre la intersubjetividad y la alteridad interpersonal.

Hemos reemplazado la debilísima teoría husserliana de la empatía por la brutalmente poderosa teoría del *ser-con* y el *existir-con* que domina por completo las nociones conexas de *historia, generación y tradición*. La soledad, la propiedad, el individuo son ahora frutos tardíos de la existencia. La pregunta *¿quién existe?* se responde «de entrada y la mayor parte de las veces» así: *Yo, o sea: Se.* Quien realmente existe es el Se impersonal, que anda diciendo por múltiples bocas *Yo*, cuando en realidad, estrictamente, no hay nada propio en él. Desde siempre, la faena del *cuidado* del mundo, que, por supuesto, es en su base *cuidado de mí*, es también *tener cuidado con otros*. Me surto de cosas trabajando con ellas y me prevengo respecto de los otros existentes. Cuando llega la crisis de la angustia, comprendo que pedir el socorro de estos es exactamente tan insignificante como recurrir a los demás alimentos terrestres que sigo teniendo a mano. Sobre todo, porque la voz de mi conciencia no dice nada en absoluto que lleve de mi propia facticidad, de mi nihilidad, a la alteridad santa de nadie. No tiene sentido el deber de amar. No tiene sentido el deber de considerar infinitamente respetable a la persona *otra*; no tiene sentido ver en ella, como decía exaltadamente Kant, un *fin en sí*, o sea, alguien *con dignidad* y *sin precio* (en la época de la técnica, todo está expuesto en el inmenso

escaparate en que se ha convertido el mundo y todo, movilizado para que quepa en sus estantes, tiene de hecho precio –y el hombre, por lo que se ve del siglo de Heidegger y del nuestro, si es que no de todos, tendría un precio muy bajo–).

Si tiene que venir Emmanuel Levinas, un discípulo de Heidegger que, ya simplemente movido por el asesinato de su familia, se vea en la necesidad *moral* de dar al pensamiento hermenéutico un giro radicalmente antihistoricista, el magma del Se impersonal, que se verá entonces interpretado como el manchón gris de lo Neutro y Total, como el fondo del Duermevela sin vigilia ni sueño, terminará *alterado* por un Acontecimiento que no será el del Ser, sino el de la inquietud de lo Infinito, es decir, del Bien Perfecto; y el humilde otro humano, el prójimo modesto, pasará al rango hiperbólico del Santo que es para mí Autoridad.

En *Ser y tiempo* no consideró Heidegger que perteneciera a la analítica de lo existenciario, a la ontología, o sea, al centro mismo de la filosofía, el arte –y en esto evolucionó luego– , pero tampoco el amor y, por supuesto, no la religión, no el perdón, no el sacrificio, no la fecundidad, no la paternidad, no la amistad, tampoco la condición sexuada de la existencia (pero ¿a qué enumerar las formas del amor, si este está ausente?).

¿Puede el arte servir de puerta por la que terminen entrando en la filosofía todos estos momentos de la existencia que ella rechazó en una mala hora, quizá aturdida por el estruendo que se hacía dentro de esa historia a la que concedía tan excesivo peso? Gadamer es posible que se inclinara al fin a admitirlo, aunque ¿es acaso la imaginación la suprema capacidad del ser humano?

Una vida larga en tiempos terribles

Hans-Georg Gadamer nació el 11 de febrero de 1900. Un biógrafo minucioso subraya que hacía exactamente 250 años ese día de la muerte de Descartes, cuya propuesta, fundadora de la Modernidad en filosofía, iba a terminar su fase de vitalidad a manos de la crítica de este recién llegado al mundo.

Aunque la ciudad en que Gadamer nació fue Marburgo –luego capital en su formación universitaria–, es Breslau el lugar que marcó su infancia. El padre de Gadamer era investigador en química para aplicaciones farmacéuticas, de modo que peregrinaba con cierta frecuencia de universidad en universidad.

La infancia no fue feliz: el hermano mayor era epiléptico crónico, y a la larga tuvo un papel más bien culpabilizante en la vida de su brillante hermano menor; la madre murió pronto, debilitada por partos malogrados y abortos; una madrastra desde los 6 años no despertó en el chico ecos afectivos especiales. Hans-Georg estuvo en buena parte a cargo de su hermano enfermo, Willi, hasta que el padre decidió el internamiento de este en un sanatorio (dentro del cual, ya muy solo, sobrevivió hasta las penurias del final de la guerra, o sea, unos 30 años aún).

El padre era muy autoritario y fue viendo con progresiva desaprobación cómo el hijo se inclinaba a los estudios literarios, que él calificaba de palabrería. No se trataba de una opinión de poco peso, viniendo de aquel entusiasta partidario de Bismarck que llegó a ser Rector de la muy prestigiosa Universidad de Marburgo (lo era ya, por ejemplo, cuando su hijo Hans-Georg se doctoró en ella).

Solo más adelante pudo Gadamer pensar medio en serio que su vaga predisposición religiosa (que se sepa, nunca actualizada en fe alguna concreta o en pertenencia real a una iglesia, pese a que fue bautizado y confirmado en el cristianismo luterano) era herencia de la madre a la que no conoció.

Respecto de los deberes militares, que ya hubieran podido alcanzarlo en la Primera Guerra Mundial, el joven Gadamer se vio exento por mala salud. Además, sintió fuertemente en torno al final de aquel desastre el atractivo del círculo neorromántico del poeta esotérico Stefan George, que definitivamente lo apartó de alguna veleidad de proximidades al nacionalismo paterno ultraconservador.

Justamente en 1918, Gadamer se matriculó en Filología Alemana en la Universidad de Breslau. Incidentalmente, cuando sus profesores en esta materia lo fueron decepcionando, oyó cursos sobre Orientalística y Filosofía. Terminó dejándose deslumbrar por la forma del neokantismo que fomentaba en Breslau el notable escritor Richard Hönigswald (de origen judío y, por cierto, condenado fulminantemente por el informe del Rector Heidegger, en junio del 33, al ostracismo universitario).

Hay en esta formación más bien dispersa y no del todo seducida por nada un elemento continuo de tensión respecto de la difícil casa paterna, que se expresó con mucho poder en la amistad y el noviazgo con Frida Kratz, sobrina nieta de Ricarda Huch, autora aún influyente

en la época. Gadamer reconoció luego que su boda con aquella mujer algo mayor que él, más abierta a las capas cultas de la sociedad de Breslau, que lo introdujo en cosas tan básicas como la música, fue toda una aventura de inmadurez.

Estos intentos de independencia fueron ahogados por la necesidad (también económica) de seguir al padre, llamado a la cátedra de Marburgo. A esta universidad llegó Gadamer a finales de 1919, ya dirigido más claramente a la filosofía, que allí enseñaban maestros de más ímpetu personal, como Paul Natorp y, quizá sobre todo, dada su juventud, Nicolai Hartmann, el amigo de estudios de Ortega en aquel lugar pocos años atrás. La historia del arte fue la materia complementaria del currículo. No habían llegado aún a Marburgo ni Ernst Robert Curtius ni Rudolf Bultmann ni, desde luego, Martin Heidegger. Los tres serían, a partir respectivamente de 1920, 1921 y 1923, las personalidades que señalaran el camino de Gadamer, pese a que las apariencias habrían dicho que este estaba ya suficientemente decidido cuando se doctoró y se casó (1922), después de un ataque de poliomielitis También en 1922 conoció a Scheler, que intentó despertar su interés por la fenomenología practicada en Friburgo.

La fuerza del realismo problemático de Hartmann equilibraba en Gadamer su apego al neokantismo. No se debe desdeñar que tanto las aficiones literarias (Shakespeare y el círculo de George) como las filológicas empujaran en la misma dirección. De hecho, para paliar las lagunas de su formación en lenguas clásicas (lagunas que hoy parecerían más bien todo lo contrario a cualquier estudiante de nuestras facultades de Letras, porque consistían en que en la segunda enseñanza solo había estudiado 6 años de latín y 4 de griego), decidió en 1924, o sea, ya doctor, empezar el ciclo completo de tales estudios. Tampoco hay que pasar por alto que el ambiente filosófico había sido enormemente reavivado por los desastres de la guerra.

La tesis de Gadamer –Hartmann le había aconsejado que se la dirigiera Natorp– es de unas hoy increíbles 100 páginas sin prácticamente notas, y sobre el tema del placer en la filosofía platónica, con escaso bagaje técnico...

Gadamer, favorito entre los alumnos de Hartmann, casi inmediatamente pasó al bando numeroso, cada día más y más numeroso, de los admiradores rendidos de Heidegger.

La relación, decisiva para Gadamer, con Heidegger empezó antes incluso de la llegada de este a Marburgo, propiciada por Natorp. El director de la tesis de Gadamer había explorado la posibilidad de hacer llamar a Heidegger cuando supo que este, ya rodeado en Friburgo por el éxito entre la juventud, preparaba para el *Anuario* de Husserl las bases de una nueva interpretación de Aristóteles. Le pidió que se la diera a conocer antes de publicarla. Así lo hizo Heidegger, que redactó para este fin en el otoño del 22 el luego conocido como *Informe Natorp*. El receptor, que quedó ciertamente encantado, pasó aquel texto a Gadamer, que estaba convaleciendo del ataque de poliomielitis simultáneo a la presentación de su tesis. Gadamer quedó mucho más que encantado con aquella lectura, y se apresuró a escribir a Heidegger, lleno de entusiasmo.

Hartmann presionó para que la boda de Gadamer con Frida Kratz precediera al viaje a Friburgo. De hecho, Hartmann envió a Gadamer allá con la pretensión de que trabajara con Kroner, el excelente historiador filosófico del giro que llevó al pensamiento desde Kant a Hegel. Naturalmente, la efervescencia de Friburgo –donde los heideggerianos ya pasaban por alto abiertamente a Husserl– desbordó absolutamente las prudentes previsiones de Hartmann.

De hecho, los cursos de Heidegger en el semestre que Gadamer pasó en Friburgo eran cinco. Pero la impresión decisiva debió de ser



El verano de 1923 la familia Gadamer fue invitada a la célebre cabaña de Heidegger en Todtnauberg.

la recibida en el seminario dedicado a Aristóteles, que Heidegger reforzaba leyendo una hora semanal, a solas con Gadamer, al Estagirita. Posteriormente, la relación con Heidegger a través de Aristóteles aún llegó a mayor intensidad, porque los Heidegger invitaron varias semanas del verano del 23, en lo peor de la crisis inflacionista, a los Gadamer en la célebre cabaña de Todtnauberg. Lo asombroso es que existe una carta del final de esos días, dirigida por Heidegger a Karl Löwith, uno de sus jóvenes seguidores judíos, en la que dice literalmente que Gadamer no sabe nada de filosofía y que él impedirá, si está en su mano, que lo nombren profesor en Marburgo...

Gadamer fue en realidad el ayudante no remunerado de Heidegger a la llegada de este a Marburgo (explosiva, orgullosa: hay evidencias escritas, por ejemplo, de su propósito de barrer inmediatamente de allí a Hartmann). La mujer de Gadamer, ansiosa de vida social, abrió su casa a los amigos filósofos que se habían trasladado en tropel con el maestro desde Friburgo (y a los que el maestro en cuestión ya no recibía en casa, como muy poco antes lo había hecho). En casa de los Gadamer se desayunaba después de la lección de las 7 de la mañana y, una vez discutida esta durante horas, se leía luego en voz alta literatura el resto del día.

El caso es que cuando ahora leemos los textos preparados por Heidegger para aquellas lecciones, nos cuesta un poco entrar en empatía con semejante clase de adoración; debemos de ser discípulos demasiado aventajados de la posterior hermenéutica gadameriana...

En cuanto al mismo Gadamer, es muy interesante que su primera labor como ayudante de Heidegger fuera comprar textos de Tomás de Aquino, que –aunque sea casi increíble desde nuestra perspectiva– se echaban en falta en los seminarios de Filosofía de Marburgo. Pero algo hubo de notar en la actitud de Heidegger hacia él, cuando adoptó la humilde resolución de estudiar sistemáticamente Filología Clásica y esperar el puesto de profesor que tardó luego en llegar. Sus amigos más íntimos de entonces en realidad eran partidarios del esoterismo de George, del que algunos extrajeron consecuencias políticas que los acercaban a los nazis (quienes precisamente en aquella ciudad universitaria tenían el 18% de los votos ya en 1924).

Humanamente, fue entonces una ayuda maravillosa para el de nuevo desalentado Gadamer ser acogido en el ámbito casi familiar del gran teólogo Rudolf Bultmann. En casa de Bultmann, durante 15 años, fue posible reunirse a leer textos griegos de toda clase, que solo algunos podían seguir en el original (se iban traduciendo constantemente). Enseguida el platonista Paul Friedländer imitó estos ejercicios (*Graeca*) y dirigió con cordialidad los ensayos filológico-filosóficos de Gadamer.

En julio del 27, habiendo presentado trabajos de interés sobre el *Protréptico* de Aristóteles, sobre las investigaciones de Jaeger (con orientación muy crítica) y una disertación latina sobre Píndaro, Gadamer quedó aprobado como posible profesor de Filología Clásica. En el tribunal figuró Heidegger, que ya al día siguiente escribió a Gadamer en sentido favorable a la «habilitación» de este como profesor en la nueva materia. La necesaria tesis fue presentada, a marchas forzadas,

apenas un año después. En ella, Gadamer volvía sobre el *Filebo* platónico. Pero en ese mismo momento murió su padre y Heidegger (cuya sombra decía Gadamer ver cómo leía con sonrisa sarcástica por encima de su hombro lo que él iba escribiendo a duras penas) se despidió de Marburgo para hacerse cargo de la cátedra que ponía el viejo Husserl imprudentemente en sus manos.

No hay mucha documentación sobre las posiciones políticas de Gadamer en los turbulentos años 30, sobre todo cuando Heidegger decidió «liderar al líder» (una acerada frase de Karl Jaspers, antiguo amigo de Heidegger), si tal cosa era hacedera. Parece que el profesor de Marburgo era más bien un apolítico con tendencias liberales a la hora de votar y suficientes amigos judíos como para no mimetizarse con el nuevo régimen de Hitler. Sin embargo, firmó en noviembre del año en que Hitler llegó al poder el manifiesto que muy numerosos académicos alemanes enviaron al resto del mundo en apoyo al nuevo régimen y, expresamente, al nuevo canciller.

Sin embargo, la amarga verdad es que Gadamer aceptó suplir a famosos y excelentes profesores judíos apartados de sus cátedras justo por entonces, y que su promoción a las zonas seguras del profesorado tuvo lugar en los años inmediatamente anteriores al estallido de la guerra, con tribunales en que los nazis eran mayoría. Además, en la generación de sus amigos, los discípulos de Heidegger que continuaron trabajando en Marburgo, hubo gente muy próxima (Löwith, sobre todo, padrino de la hija de Gadamer) que se exilió al quedar excluida de la universidad. Gadamer sobrevivía en medio de estas calamidades (sus cartas terminaban con un *Heil Hitler!* que no era obligatorio...) Incluso, una vez que vio que peligraba su nombramiento en firme, decidió participar en un campamento de rehabilitación política para académicos (otoño del 35). Casi de inmediato, los obstáculos desaparecieron. No hay que decir en qué podía consistir el juramento de

fidelidad a la legalidad vigente, por fin pronunciado en enero del 38, como paso último en el proceso. Dos meses después, Gadamer estaba propuesto para la cátedra de Leipzig, que ocupó al empezar el año 39. Coincidiendo con este acontecimiento, el matrimonio entraba en total crisis, arrastrada a través de casi un decenio.

Hubo momentos de peligro para Gadamer y sus allegados en los últimos coletazos de la guerra, derivados del contacto amistoso y casi casual con personas que participaron en la conjura para matar a Hitler en 1944. También hubo momentos de cierto triunfo, cuando al joven catedrático se lo disputaban Marburgo y Leipzig o era enviado en misiones filosófico-propagandísticas al extranjero (por ejemplo, España en el 44). El riesgo fue mayor cuando a su futura segunda mujer (lo fue desde 1950), estudiante suya abiertamente contraria a Hitler, la denunciaron y encarcelaron. El juicio podría haber terminado perfectamente en condena a muerte y, aunque no fue así, el asesinato de la chica, Käte Lekebusch, estuvo a punto de producirse en los campos de exterminio.

La plena rehabilitación política de Gadamer tras el fin de la guerra pasa por el decanato de la Facultad de Filosofía y, a renglón seguido, el rectorado de la Universidad de Leipzig, en la zona de ocupación soviética (1946). Solo que, como es natural, las asociaciones estudiantiles que allí surgieron al amparo del partido comunista pusieron en entredicho la continuidad de muchos profesores, incluido el Rector, pese a que tenían constancia de que no había llegado a pertenecer a ninguna organización nazi. El ambiente se hizo hostil a Gadamer, pese a su espíritu conciliador, y terminó por aceptar el traslado, en el 48, a Frankfurt. Hasta llegó a sufrir una rocambolesca detención por una denuncia anónima, cuyo contenido tampoco quedó en claro.

La estancia en el nuevo destino tampoco duró mucho: apenas dos años, durante los cuales es posible que tuviera Gadamer alguna in-



Retrato de Hans-Georg Gadamer.

fluencia en el resurgimiento del Instituto de Investigaciones Sociales –centro de la llamada Escuela de Frankfurt–. El nuevo lugar de residencia fue entonces Heidelberg, donde en 1949 ocupó el puesto dejado por Jaspers y en 1953 fundó, en compañía de Helmut Kuhn, la *Philosophische Rundschau*, una muy importante (hasta hoy) revista dedicada a la crítica bibliográfica.

Los años 50 fueron dedicados a la redacción del verdadero primer libro –de *la obra* realmente–: *Verdad y método* (y no simplemente *Hermenéutica* porque la palabra, pese a que la habían usado el teólogo Schleiermacher y Heidegger, fue objetada por el editor, temeroso del escaso reclamo que pudiera ejercer sobre el gran público, habida cuenta del muy considerable tamaño del manuscrito). El éxito mundial fue rápido; las críticas radicales, también (Leo Strauss, Emilio Betti; a la larga, el propio Heidegger, pese a que en 1969 había condescendido, en un gesto nada habitual en él, a participar en los homenajes a su discípulo con ocasión de la jubilación de este).

De los años siguientes, apenas se puede hacer otra crónica que la de los viajes de Gadamer, los homenajes, la continua edición de sus ensayos, la presidencia de la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie*

in Deutschland y la *Heidelberger Akademie der Wissenschaften.* Humanamente, fue también de importancia el sostén que prestó a Habermas desde los primeros 60 (en la crisis semi-revolucionaria de la universidad europea en el 68, las relaciones entre la hermenéutica más conservadora de Gadamer y la entonces extendidísima crítica de la ideología fueron muy tensas).

Entre 1970 y 1985, Gadamer tuvo una segunda juventud enseñando en varias universidades de la costa Este de Estados Unidos. En 1986 publicó el segundo volumen de *Verdad y* método. De ahí a su muerte, el 13 de marzo de 2002 –no se recuerda otro filósofo famoso que haya vivido más de un siglo, como es su caso–, quizá sea el encuentro crítico pero admirativo con Derrida el acontecimiento más interesante. Gadamer entró en contacto, como era natural dada su posición general en filosofía, con los principales actores de la postmodernidad y la doctrina radical de la desconstrucción; pero yo recuerdo el entusiasmo con que prefería inducirnos a los profesores jóvenes a que leyéramos a Derrida despacio...

La hermenéutica como método

Como puro método, la hermenéutica es necesaria, no solo importante; pero esto no pasa de una obviedad. Considerémosla en los fenómenos en que se hace patente.

En primer lugar, desde luego, la empatía y, en especial, las situaciones dialógicas. Comprender al otro es un problema extremadamente complicado, incluso si lo que nos está ofreciendo apenas es más que una lección de alguna ciencia. Pero pongamos que la conversación que mantenemos con él se refiere al relato de algún incidente que le ha ocurrido y le parece importante compartir con nosotros. Él ha sacado ciertas consecuencias, por ejemplo, de la conducta de alguien a quien ambos conocemos; ahora se ha propuesto darme a entender que esas consecuencias son completamente evidentes, naturales, y que a mí me obligan tanto como a él mismo. No usará la estrategia de presentarme algo así como un *argumento en forma*, sino que se limitará a contar lo sucedido e intercalará comentarios del estilo *comprenderás que después de eso, yo ya...* Pero nosotros conocemos de hecho otros comportamientos de la persona en cuestión, que no son sin más revelables ahora, pero que nos hacen pensar que la explicación de la

conducta que se nos está exponiendo es muy diferente de cómo la cree el interlocutor.

Si extremamos el ejemplo, obtendríamos enseguida algo así como una situación en que se oponen dos actitudes ante la vida o hasta dos confesiones religiosas, que –más o menos casualmente o adrede– han decidido entrar en algún tipo de diálogo (con el objetivo muy probable de solucionar un problema que obstaculiza la cotidianidad de los interlocutores).

La práctica de la hermenéutica, como ha podido decirse con cierta gracia, es en principio el *arte de no tener razón* o, al menos, de poder no tenerla (así titula Agustín Domingo un brillante ensayo sobre estos asuntos, retorciendo el conocido título de Schopenhauer); puesto que el primer movimiento es el de una cierta abstención o un cierto distanciamiento de lo que yo mismo sostengo, para poder *salvar* de alguna manera *la proposición* de mi compañero de diálogo. Como se suele decir, si no me meto en los zapatos de quien me habla, no tengo posibilidad de comprenderlo a él y, ni siquiera, de comprender lo que me está diciendo. Él podría tener razón, justamente la razón o la parte de razón que a mí quizá me falta. Si no entro en el diálogo con este presupuesto, sencillamente es que no entro en el diálogo; me dedico a algo así como un interrogatorio policial o un examen, del que solo puede salir una calificación (siempre inferior a la que el examinador se da a sí mismo), o bien la expedición, posiblemente a regañadientes, de un certificado de buena conducta, con ciertas reservas oportunas.

No hay diálogo si no cabe no tener razón, salvo en un caso muy particular, al que atiende más la práctica hermenéutica de Levinas (inspirada en la enseñanza talmúdica) que la práctica hermenéutica de Gadamer (inspirada en la interpretación de textos). Me refiero al caso de la enseñanza. Supuesto un auténtico maestro, es decir, alguien que quiere a sus discípulos aun sin haberlos escogido y que está

seguro de que por lo menos una parte de lo que tiene que exponerles les sería muy bueno asimilarla, dialoga, pero no porque realmente adopte la actitud de poder no tener razón, sino más bien porque está dispuesto –muy dispuesto– a variar sus procedimientos didácticos, a cambiar el orden de presentación de los puntos de un tema, a aumentar la claridad y la profundidad de aquello que enseña y, sobre todo, a modificar su propia actitud afectiva respecto de sus oyentes y el conocimiento de ellos que presume ya tener.

No hay imagen mejor de lo que debe ser un diálogo que la que usó el genial anónimo que escribió en la Academia poco después de la muerte de Platón (hagamos caso a la filología, porque yo atribuiría directamente a Platón mismo esta más que metáfora) el diálogo que solemos denominar *Alcibíades I*. Allí se dice que el conocimiento de nosotros mismos no llega nunca a ser tan hondo como cuando nos miramos reflejados en la niña del ojo de nuestro amigo, o sea, en aquello vivo y que nos mira del cuerpo y el gesto del otro.

Al menos hay que diferenciar, en efecto, en un acto de diálogo *lo que se dice* y *el decir* mismo. Husserl había distinguido muy bien, en la prehistoria de la hermenéutica, los actos de *dar sentido* a las palabras y los actos de *dar noticia* de nosotros mismos, que van inevitable y hasta esencialmente vinculados con aquellos. Lo que yo comunico es una *significación* determinada, verdadera o falsa, que quizá forma parte del cuerpo de una ciencia, o sea, pretende un máximo de objetividad e impersonalidad. Pero lo que yo *notifico* a mi oyente es bien distinto: para empezar, le notifico que soy una persona que desea comunicarse con él llevando a cabo ciertos actos de pronunciar palabras dándoles sentido; pero también le notifico que estoy llevando a cabo (o que soy capaz de reiterar) la evidencia que respalda la verdad comunicada. Y mi gesto corporal notifica además una porción de informaciones, queridas algunas y muchas no queridas. El acento de mi voz indica la na-

ción de que procedo; la ligereza o la pesadez de mi discurso, mi estado afectivo; el ademán retórico de mis manos y mi cabeza, la urgencia o el desinterés por ser comprendido; quizá el brillo de mis ojos exprese además el cariño o el aborrecimiento que me inspira mi auditorio.

En la medida en que *lo dicho* encierra términos que hoy solemos llamar *índices* (deícticos, pronombres, adverbios de lugar y tiempo, nombres propios, descripciones definidas, etc.; Husserl los llamaba todavía *expresiones de sentido esencialmente ocasional*), su comprensión ya exige un cúmulo de conocimientos de hechos que han de ser actualizados de algún modo en la ocasión presente; por ejemplo, una lección desconcierta a los oyentes cuando emplea nombres propios que para ellos no remiten a nadie determinado. Sin la generosidad de ponerse manos a la obra de esta actualización, quien recibe el mensaje solo se limitará a anotarlo, para esperar a mejor ocasión de descifrarlo o para usarlo incomprendido en, por ejemplo, un examen. En cualquier caso, el receptor tiene que cumplir una regla de conducta consistente en que debe abrirse a la necesidad de contextualizar lo dicho tanto en sus aspectos objetivos (¿qué lugar ocupa realmente en el conjunto de una ciencia este teorema?) como subjetivos (el acervo de los *índices*). Y en este sentido, él, precisamente el receptor, se adueña y se responsabiliza de *lo dicho*, tanto si realmente lo asimila, se lo apropia, cuanto si se limita a guardarlo en la memoria *con el sentido* que él mismo le ha dado. Es evidente que la contextualización de orden subjetivo, como acabo de denominarla, pone en juego mis conocimientos previos y los resultados de mi experiencia general de la vida con más intensidad, normalmente, que la contextualización que he llamado objetiva.

Por otra parte, hay temas científicos que ya exigen un fuerte compromiso existencial, por así decir, en quien pretende comprenderlos lo más objetivamente posible. Un asunto de psiquiatría o de psicolo-

gía solo puede ser objetivamente entendido de manera suficiente por quien haya vivido una serie compleja de experiencias que le permitan una complicada y siempre arriesgada analogía con lo que intenta comprender. Quien no ha odiado de veras, no necesitará odiar para entender las secuelas anímicas del odio o sus causas, pero si es un ángel, todo lo más podrá examinarse de semejante tema sin haber llegado a comprender nada. Quien aquí comprende –o mejor aún, quien *entiende* una psicosis grave cualquiera– debe estar en la extraña situación de haber vivido algo pálidamente semejante, pero encontrarse ahora del todo libre de esa vivencia. Proyectará un salto analógico hacia alguna mínima simpatía con el paciente psicótico, pero garantiza su comprensión del asunto cuanto menos se trasfiera él mismo al dominio de la enfermedad (y de hecho su cuidado del enfermo dependerá en su buen éxito también de que haya habido aquí solo un salto analógico y no una auténtica trasferencia, con la que a su vez el paciente se sabría identificar enseguida, para obtener el resultado de un refuerzo perverso de la enfermedad).

Pero lo más interesante del diálogo está seguramente en que es imposible cuanto acabo de describir si no hay al mismo tiempo la conciencia, por tácita que sea, de que el que habla es a su vez completamente dueño del sentido que trata de comunicarme. Decir, como muchos hermeneutas ponen de relieve, es ya desdecirse de lo dicho. Te digo esto y sé que lo comprenderás a tu manera, desde tus *creencias* y tus *ideas*, desde tus propios proyectos y tus memorias personales; pero yo no tengo, sin duda, exactamente los mismos proyectos y las mismas memorias –a lo sumo, las mismas creencias, sin las cuales quizá no entraría en diálogo contigo–. Yo entiendo lo que digo a mi manera, y esta es la más auténtica comprensión de lo que dejo dicho. Decirlo es siempre expresarlo inadecuadamente y estarlo retirando, estar como defendiendo, pero sin demasiada convicción, que están

bien dichas mis palabras. Yo nunca puedo expresar enteramente lo que quiero decir y lo que sé; ni siquiera cuando estoy explicando un tema de una ciencia exacta. Pero el significado de mis palabras nos consta a ti y a mí que está en mi poder. Justo por esto sabes *que me estás oyendo*, que yo no soy un magnetófono, que esta es una situación de diálogo real. A mi vez, sé también que, una vez dicho lo dicho, el ser yo su dueño queda inmediatamente en tela de juicio en quien me comprende, porque solo puede entenderlo a su manera. Y ambos sabemos que lo comprendido por uno y por otro *difiere y siempre diferirá*. Una vez que entramos en diálogo, quisiéramos ambos prolongarlo indefinidamente, a base de desdecir casi con obsesión lo que dejamos antes dicho.

No era eso, por mi parte, lo que quería decir; no era eso, por mi parte, lo que debía yo entender. Así se confrontan quienes participan en el diálogo, por tenue que sea lo dialógico de la situación.

George Steiner ha descrito con mucha plasticidad algo que es común a todas las situaciones hermenéuticas (o sea, prácticamente a todas las situaciones de la vida humana), aunque aplicándolo al momento especial de la lectura de un texto relevante. Cuando por fin nos distanciamos del ajetreo cotidiano para concentrarnos en un libro, realizamos un acto de una intimidad y una solemnidad extraordinarias. Es absurdo que si estamos comiendo y nos llaman al teléfono pongamos la excusa de nuestra ocupación para no hacer caso a la llamada, pero, en cambio, si nos sorprenden leyendo siempre dejamos el libro de la mano, como si estuviéramos justamente desocupados, nada más que *entreteniéndonos*, y atendemos al teléfono. ¡Debería ser absolutamente al revés! Al leer necesito actualizar de alguna manera toda la memoria de mi vida y fundirla –tratar de fundirla– con el significado del texto. O él o yo tenemos razón; o él o yo expresamos mejor o peor el temple del ánimo que una verdad requiere. Es poco probable

que un gran libro coincida hasta tal punto con el sentido global de nuestra vida que no nos cuestione ninguna parte de él; y entonces empieza un debate gravísimo, parecido al encuentro con Sócrates en la plaza de Atenas. Aquí solo cabe que uno salga vencedor o que los dos salgamos derrotados (en cuyo caso soy yo, pero no el texto –que no responde a una segunda pregunta mía–, quien vislumbra una tercera posibilidad). No cabe más dramatismo que el de unas horas de lectura (o, aún mejor, de diálogo vivo), puesto que el resultado probablemente será la muerte de una zona de mí mismo y el nacimiento de otra.

En el caso del trabajo de Gadamer, se han hecho particularmente conocidas dos fórmulas de *Verdad y método*: la *fusión de horizontes* y la *historia de los efectos*. El ejemplo de Steiner lo es sobre todo de la fusión de horizontes. Se trata en ella de un mero *desideratum*, análogo a la sociedad ideal de comunicación a la que, en los mismos años del auge de Gadamer, se ha referido Jürgen Habermas. Entender adecuadamente un texto sería fundir mi inevitable horizonte de prejuicios y expectativas con el que tuvo el autor y se insinúa en el resultado de su tarea literaria. Pero lo que precisamente no puedo hacer, si realmente quiero entender algo, es forzar a que el autor entre en mi horizonte de comprensión y hasta se sitúe dentro de él en mi misma posición. El texto no lo he escrito yo, justamente. Si se encuentra muy alejado de mi tiempo y mi cultura, notaré tanto más fácilmente que me obliga a pertrecharme de conocimientos suplementarios, capaces de ampliar ese horizonte mío previo, si quiero sacarle algún partido. En ningún caso podré trasladarme por entero a la desconocida perspectiva de aquel a quien leo a siglos de distancia y con el prisma distorsionador de una traducción. Pero es un deber intentarlo cuanto pueda. Ejemplo trivial: si se trata de una profecía bíblica, todo cambia cuando el lector sabe si procede del reino del Norte o del reino del Sur; y si viene de este, también cambia todo si el texto es o no posterior a la destrucción

del reino del Norte por los asirios. Para no hablar del evidente problema de la exégesis neotestamentaria, que ha sido el campo de batalla para el que principalmente se han forjado las mejores armas de la hermenéutica, al menos desde el *Tratado teológico-político* de Espinosa.

He comprobado ampliamente por mí mismo, en mis trabajos sobre el pensamiento arcaico de los griegos (zona de investigación también muy querida por Nietzsche, Heidegger y Gadamer, además de por una pléyade de extraordinarios filólogos y teóricos de la literatura alemanes de la primera mitad del XX –Diels, Wilamowitz, Schadewaldt, Jaeger, Reinhardt...–) la importancia de la toma en consideración de la *historia de los efectos* para lograr, ya que no la auténtica fusión de horizontes, sí una comprensión extraordinariamente más rica y *verdadera* de un texto *presocrático* que solo leyéndolo desde él mismo hacia sus antecedentes.

Quien no conozca a Homero, no podrá entender ni siquiera el término *ápeiron* en los restos del libro de Anaximandro de Mileto; quien no tenga idea de las elegías de Solón, perderá muchos matices del personaje platónico Sócrates; pero tampoco quien no lea a Heráclito podrá en realidad hacerse cargo del significado del pitagorismo antiguo. Incluso sospecho que se entiende mejor a Aristóteles estudiando a quienes lo interpretaron con la mediación del Corán, el Primer Testamento o ambos Testamentos, en la Edad Media, que si solo se conoce la evolución del pensamiento filosófico griego hasta el Liceo.

En definitiva, los discípulos de un filósofo, por díscolos que se propongan ser, no hacen sino pensar la *sombra* de su maestro, es decir, tanto las consecuencias que él no llegó a obtener de su propia doctrina, como los supuestos desde los que la concibió y sobre los que no logró volver del todo su reflexión. Como dije más arriba, la rebeldía y la antítesis, si no son muy precavidas, quedan casi mortalmente dependiendo de aquello mismo contra lo que se rebelan y que quieren negar.

En realidad, también yo ahora soy un efecto más dentro de la indefinidamente larga *historia de los efectos* de una cada vez más enmarañada encrucijada de tradiciones que se solapan mal que bien. Y el mismo *crash of civilizations* de que no puede dejarse hoy de hablar (para exorcizarlo, sobre todo) no es sino un ajuste demasiado brusco de horizontes que confluyen, que se funden parcialmente y que, justo por eso, reaccionan furiosos contra dejarse aunar.

Un tercer concepto capital es el de *juego*, que abarca (en alemán –y otras lenguas– en general y en Gadamer muy en particular) nuestro mismo concepto, pero también el de *performance*, representación, actualización.

Gadamer depende en este punto no solo de Heidegger sino también de Roman Ingarden, alumno polaco de Husserl, que había publicado en 1931 (en alemán) un texto enseguida bien conocido: *La obra de arte literaria. Una investigación en el territorio limítrofe entre ontología, lógica y teoría de la literatura*. En resumen, el problema que plantea Ingarden y replantea Gadamer es el de saber dónde y cómo existe una obra de arte (la vinculación con la literatura es prescindible; de hecho, 30 años después consiguió Ingarden publicar una *Ontología del arte* que tiene como tema la música, la arquitectura y las artes plásticas). ¿Es el *Quijote* un volumen de la biblioteca? ¿Es el modelo universal de todos los volúmenes de todas las bibliotecas que dicen tener su *Quijote*? ¿Está escrito en español? ¿Está pensado en español? Porque también podría ser que su existencia primordial fuera la que tenía en la mente de Miguel de Cervantes. ¿No es la verdad más bien que el *Quijote*, como toda obra de arte, solo existe en el juego de la lectura, en el que no está implicado únicamente el significado del texto, ni siquiera este más su ritmo lingüístico, sino también el lector con su horizonte interpretativo?

Pero si se admite esto último, como parece necesario, surge de inmediato el problema de si está siendo mal comprendido el *Quijote* por

determinado juego hermenéutico, por determinado lector. Lo que devuelve el problema de la existencia de la obra de arte a una posición sumamente difícil de ubicar. ¿Cuál de los juegos de interpretación es mejor? ¿Hay uno óptimo, quizá irrepetible, que sería no ya el modelo del *Quijote* sino el *Quijote* mismo? Seguramente, como lo prescribe el principio de introducir la historia de los efectos del texto en la interpretación, a fin de entenderlo mejor que como nadie antes de este momento lo haya entendido, no es precisamente Cervantes, ni mucho menos, el autor del *Quijote* en plenitud.

Toda esta situación se puede describir como un gesto hacia una idea platónica que finalmente no existe ni puede existir, o que sería únicamente la *entelequia* de toda una tradición interpretativa, cuya *potencia* inicial, casi materia primera de este desarrollo, la habría depositado –la habría *puesto en juego*– en el seno de la tradición la salida de las prensas en 1605 del primer tomo del *Quijote*.

De hecho es en la tradición exegética del Talmud donde más se ha desarrollado este tipo de concepción del juego (en ausencia del término). *Talmud* es en realidad cualquier palabra humana relevante para el sentido absoluto de las cosas todas; y estas palabras contienen a quienes las pronuncian, a una con todos sus incontables horizontes de fértiles prejuicios. ¡No se puede editar realmente *el* Talmud!

Naturalmente, este esquema puede ser extendido –no ciertamente sin riesgo– a cualquier aspecto de la existencia, hasta convertir a esta misma en un juego exegético de principio a fin. Basta dar un paso en el que ha insistido mucho la llamada *nueva teoría de la ciencia*, sobre todo a partir de los entusiasmos iniciales de Karl Popper y sus discípulos por el trabajo de Gadamer. Y este paso es retroceder de Husserl a Kant en el modo de comprender cómo se vive irreflexiva y directamente la experiencia, incluso la más aparentemente pasiva de todas.

Ya antes me demoré en la descripción de este punto e insistí en los dos modos bien distintos en que cabe hablar de *realismo* a propósito del trabajo efectivamente realizado por Husserl e incluso de la autocomprensión por Husserl de este trabajo. Si en vez de dar primacía, como se hace en el inicial realismo representacionista de Husserl, a los *contenidos primarios* en el surgimiento de las *«interpretaciones»* (de las «materias intencionales»), y si en vez de seguir concediendo al nóema una inteligibilidad propia y que exige mucho de la nóesis (algo, por tanto, *preconceptual*), se cargan las tintas en lo ya conceptual (*prejuicio, proyecto, tradición*) de estas «interpretaciones» y en la imposibilidad de que la realidad nos llegara a destruir por completo nuestro horizonte hermenéutico, o vuelven las *formas a priori* de la sensibilidad, el entendimiento y la razón al modo de Kant, o regresan pero historizadas, convertidas en unos *a posteriori* que van explicitando una trayectoria histórica cuya primera institución queda en la oscuridad más impenetrable.

¿Cuál pudo ser el primer germen de toda tradición? ¿Con qué elementos se fue alimentando luego, hasta fijarse provisionalmente, por ejemplo, en el gran esquema formal en que Kant logra embutir la ciencia galileano-newtoniana de la naturaleza? ¿No es cada *paradigma* en epistemología un eslabón en la cadena de las evoluciones históricas de los marcos conceptuales? ¿No son entonces estos mismos simples *conjeturas* que nuestra atrevida imaginación, espoleada sin duda por el afán de la adaptación óptima al medio, lanza sobre los cada vez más vacíos «contenidos primarios», o sea, sobre el texto del mundo mismo?

Gadamer incurrió en la confusión (heredada de Heidegger) del saber hermenéutico con la *prudencia* (la *phrónesis* de los clásicos griegos y, en especial, de Aristóteles). Las *cosas mismas* son ya aquí apenas más que nudos de sentido histórico, en mitad de tradiciones cada

vez más convergentes. El juego exegético es realmente el mismo –casi el mismo– cuando me enfrento a la lectura del mundo, cuando me enfrento a la lectura de los demás hombres, cuando me enfrento a la lectura de mí mismo; pero también se trata del mismo juego cuando la interpretación se refiere a un texto, a una obra de arte cualquiera y en general, a Dios o a los *deberes morales* y, por qué no, a las mismas *verdades «eternas»* de las que hablamos arriba.

Apenas cabría reconocer ningún espacio para las viejas (¿caducas, pese al testimonio de un Husserl?) virtudes intelectuales de la *ciencia*, la *inteligencia* y la *sabiduría*. No hay hueco más que para la *técnica* y la *prudencia*. La prudencia con que aprovechamos la «tradición eterna» no será jamás utopismo ni ucronismo. Ya lo observamos. La revolución, el mesianismo, la redención, la religión de aliento ético y la moral que se rebela *efectiva y no vanamente* contra la tradición arraigada (con *suelo firme* bajo las plantas, como gustaba de decir Heidegger: *bodenständig*) tienen que quedar más bien del lado del *fantasma devastador* de la técnica. De él están el liberalismo, el cosmopolitismo, la ciencia moderna, la democracia universalizada, el monoteísmo ético y supranacional, el platonismo, el socratismo... En definitiva, todos los huevos de todos los basiliscos.

El 9 de abril de 2015, la *Tageszeitung* de Berlín ha publicado un comentario a propósito de la publicación del cuarto volumen (el 97° de la edición completa de las obras de Heidegger) de las anotaciones personales (pero no destruidas muy adrede, sin duda) del filósofo entre 1942 y 1948: el cuarto de los *Cuadernos negros*. Dejo a un lado la conciencia del exterminio criminal que se estaba produciendo, que queda más que suficientemente testificada. Lo interesante es que técnica, judíos y desarraigo (*Bodenlosigkeit*) aparecen vinculados no solo entre sí sino, sobre todo, con la idea de la *Vernichtung*, la *aniquilación*. Dejo también a un lado las sombrías –y, como mínimo, de pésimo gusto– alusiones al *Ser*

(Seyn) y sus destinos y aconteceres, con las que Heidegger vincula estas barbaridades políticas a lo más «profundo» de su doctrina (y de lo real). Solo me interesa ahora cómo la esencia de lo judío se mostraría aquí, en su desarraigo que desafía el arraigo germánico (desarraigo del que participa, por supuesto, América, pero igualmente los *sóviets*), como *autoaniquilación*. De lo que se sigue –anotación reiterada de Heidegger– que la victoria de la guerra es de los judíos y que el verdadero campo de concentración absolutamente criminal es el estado de la Alemania vencida y *despedazada*. Los judíos –en el amplísimo sentido que esta expresión toma aquí, como se ve– no podían morir porque no existían...

Claro que no recuerdo este asunto –es difícil olvidarlo una vez conocido, siquiera durante unas semanas...– para atacar en bloque la doctrina de Gadamer. Mi intención es hacer evidente al lector que en puntos que parecen estar alejadísimos de las cuestiones políticas y morales inmediatas o graves, ya se juega con fuego, con fuego real, tanto en filosofía como en la ideología de ella derivada y que necesariamente impregna la peligrosa vulgarización de las ciencias humanas y sociales. Esta vulgarización es una parte enorme de la conciencia colectiva cultural de hoy. La filosofía lucha contra ella, o sea, contra sus orígenes acríticos y sus posibles consecuencias terribles, más o menos como don Quijote contra los encantadores.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Apuntes de bibliografía para continuar leyendo

Los papeles y libros de **Edmund Husserl** se denominan con el plural neutro latino *husserliana*. Los materiales originales se encuentran en el Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina (y hay copias en otros Archivos Husserl: Friburgo, Colonia, París, Nueva York). Se vienen editando desde 1950 y es imposible prever cuándo se dará por cerrado el trabajo.

La primera serie de *Husserliana* son las *Obras reunidas*. En este momento, disponemos de 42 tomos. Destaco solo los más útiles (y sus traducciones) para el lector que se inicia:

1: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [*Meditaciones cartesianas y Conferencias de París*], ed. Stephan Strasser (La Haya: Martinus Nijhoff, 1973). Las *Conferencias* han sido traducidas por Antonio Zirión (México: UNAM, 1988); para las *Meditaciones*, véase la trad. de José Gaos y Miguel García-Baró (Madrid: Fondo de Cultura, 1985).

2: *Die Idee der Phänomenologie* [*La idea de la fenomenología*], ed. Walter Biemel (*ibid.* 1973). Véase mi traducción (Madrid: Fondo de Cultura, 1982). También, la versión de Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2012). Esta obra es muy útil para que el principiante se adentre en las descripciones fenomenológicas.

3-1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro I], ed. Karl Schuhmann (*ibid.* 1977); trad. Antonio Zirión (México: UNAM y FCE, 2013). Es el texto esencial, junto con las *Investigaciones lógicas*, que luego se mencionan.

6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*], ed. Walter Biemel (*ibid.* 1976); trad. Julia Iribarne (Buenos Aires: Prometeo, 2008); Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Altaya, 1999).

10: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* [*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*], ed. Rudolf Boehm (*ibid.* 1969); trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2010). Resulta un texto esencial.

18 y 19: *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*], ed. Elmar Holenstein y Ursula Panzer (*ibid.* 1975 y 1984); trad. Manuel García Morente y José Gaos (Madrid: Revista de Occidente, 1929; Alianza Editorial, 2006). La traducción comentada de la primera versión de este libro básico está iniciada en mi *Teoría fenomenológica de la verdad* (Madrid: Univ. Pont. Comillas, 2008).

Fuera de esta colección queda aún la interesantísima obra *Erfahrung und Urteil* (*Experiencia y juicio*), redactada por Ludwig Landgrebe (Hamburgo: Meiner, 1976); trad. J. Reuter (México: UNAM, 1980).

Hay luego en *Husserliana* una serie de documentos, que contiene un epistolario en 10 volúmenes, una crónica de la vida de Husserl en que se documenta casi día por día qué escribió, una bibliografía poco

menos que infinita (aunque solo llega hasta 1999). También, una muy importante *Sexta Meditación Cartesiana*, realmente redactada por Eugen Fink.

La recomendación del autor de este libro es que se acuda a leer a Husserl mismo. Por ejemplo, empezando por *La idea de la fenomenología* o por el libro I de *Ideas*, o quizá incluso por la primera sección de *La crisis de las ciencias europeas*.

Las Obras Reunidas de **Hans-Georg Gadamer** ocupan 10 volúmenes, más 4 de *Escritos breves*. Se editan en la casa Mohr de Tubinga, desde 1986:

1: *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)* [*Hermenéutica 1* (Verdad y método: *fundamentos de una hermenéutica filosófica*)]. 2: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register [Verdad y método: Complementos e índices].

3-4: Neuere Philosophie I-II [Filosofía reciente 1-2].

5-7: Griechische Philosophie I-III [*Filosofía griega 1-3*]. 8-9: Ästhetik und Poetik [*Estética y poética*]. Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik. [*Filosofía, Hermenéutica*]. Kleine Schriften II. Interpretationen. [*Interpretaciones*].

Kleine Schriften III. Idee und Sprache. [*Idea y lenguaje*]. Kleine Schriften IV. Variationen [*Variaciones*].

Destacan, entre tantas traducciones:

Ana Agud y Rafael de Agapito han traducido en Salamanca, Ed. Sígueme, los dos volúmenes de *Verdad y método*, el texto básico. Otras obras, y sus traductores, son:

La dialéctica de Hegel, trad. Manuel Garrido (Madrid: Cátedra, 1994).

Estética y hermenéutica, trad. ha sido traducido por Antonio Gómez Ramos (Madrid: Tecnos, 2001).

Hacia la prehistoria de la metafísica, trad. Fabián Mié: (Córdoba - Argentina: Alción, 1997).

La herencia de Europa, trad. Pilar Giralt (Barcelona: Península, 1990).

El giro hermenéutico, trad. Arturo Parada (Madrid: Cátedra, 1998).

Elogio de la teoría, trad. Luis Martínez (Barcelona: RBA, 2013).

El inicio de la sabiduría, trad. Antonio Gómez Ramos (Barcelona: Paidós, 2001).

Mis años de aprendizaje, trad. Rafael Fernández (Barcelona: Herder, 1996).

La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta, trad. A. Gómez Ramos (Barcelona: Paidós, 2002).

Jean Grondin ha escrito una biografía y una introducción al pensamiento de Gadamer, ambas traducidas (con desigual fortuna) en Ed. Herder.

No hay otra posibilidad de introducirse realmente en la hermenéutica gadameriana que leer los dos volúmenes de *Verdad y método*.

CRONOLOGÍA

E. Husserl	H.-G. Gadamer	Contexto histórico y cultural
1859. Nace Edmund Husserl en Prostejov (Moravia).		**1867**. Marx comienza a publicar *El Capital*.
1876-78. Estudia matemáticas en las universidades de Leipzig y Berlín.		**1870**. Guerra Franco-prusiana.
1882. Consigue su doctorado en Viena, con la disertación *Aportaciones a la teoría del cálculo de variaciones*.		**1880**. Dostoievsky, *Los hermanos Karamázov*.
1883. Trabaja como asistente privado de Weierstrass (Berlín).		**1883**. Nietzsche empieza a publicar *Así habló Zaratustra*.
1887. Consigue la habilitación en la Universidad de Halle,		

E. Husserl	H.-G. Gadamer	Contexto histórico y cultural
donde será profesor los siguientes 15 años. Escribe «Sobre el concepto del número».		
1891. Publica *Filosofía de la Aritmética.*		
1892-1895. Nacen sus tres hijos.		
1900-1901. Publicación de los dos volúmenes de *Investigaciones lógicas.*	**1900.** Nace Gadamer.	
		1913. Se inicia la publicación del *Anuario de Filosofía e Investigaciones Fenomenológicas.*
1916. Cátedra en Friburgo.		**1914-1918.** Primera Guerra Mundial.
		1917. Revolución rusa.
		1918. Inicio de la República de Weimar.

<table>
<tr><th>E. Husserl</th><th>H.-G. Gadamer</th><th>Contexto histórico y cultural</th></tr>
<tr><td></td><td></td><td>1921. Se publica el Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein.</td></tr>
<tr><td></td><td>1922. Se doctora con un trabajo sobre Platón. Contrae la poliomielitis.</td><td>1927. Se publica Ser y tiempo, de Martin Heidegger.</td></tr>
<tr><td></td><td>1929. Consigue su habilitación académica, y meses más tarde comienza a enseñar en Marburgo.</td><td>1929. Gran Depresión. Plan Young sobre las reparaciones de la Primera Guerra Mundial.

Nace Habermas.</td></tr>
<tr><td>1933. Ya jubilado, se le despoja del título de profesor emérito de la Universidad en aplicación de las leyes nazis antisemitas.</td><td></td><td>1933. Hitler es nombrado canciller y asume plenos poderes.

Incendio del Reichstag.

Heidegger es nombrado Rector de Friburgo.</td></tr>
<tr><td>1938. Fallece Edmund Husserl.</td><td>1938. Inicia su etapa de profesor en Leipzig.</td><td></td></tr>
</table>

H.-G. Gadamer	Contexto histórico y cultural
	1939-1945. Segunda Guerra Mundial.
1946. Es nombrado rector de la Universidad de Leipzig.	
1949. Sustituye a Karl Jaspers en la Universidad de Heidelberg.	
1960. Publica su gran obra *Verdad y método*. Inicia el debate con Jürgen Habermas.	
	1961. Construcción del Muro de Berlín. Emmanuel Levinas publica *Totalidad e infinito.* .
	1962. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*
	1964. Inicio de la Guerra de Vietnam
	1968. Revueltas de mayo de 1968.
	1969. El Apolo 11 llega a la luna.
	1975. Fin de la Guerra de Vietnam
	1976. Fallece Martin Heidegger.
1986. Segundo volumen de Verdad y método.	
	1989. Cae el Muro de Berlín
2002. Fallece H.-G. Gadamer.	

ÍNDICE ONOMÁSTICO

HUSSERL Y GADAMER

Fenomenología y hermenéutica

La filosofía no es solo ni principalmente una concepción general del mundo. Su sabiduría se somete a la prueba paciente del análisis de detalle acerca de cada dato real y cada problema. Es a la vez esfuerzo absoluto de la razón, riqueza sobreabundante de la experiencia, interés ético-político por el bien. Por muy atrayente que pueda ser un sistema de ideas, si carece de estos factores que lo fundamenten, nos debería dejar en el fondo indiferentes (precisamente porque no será filosofía). Quien pretenda ser filósofo no se conformará con la «filosofía» que le gusta, sino simplemente con la que debe tenerse, a la luz de cómo son el mundo y la razón. Pues bien, nadie ha representado este ideal de sabiduría en el siglo XX mejor que Edmund Husserl, el fundador de la *fenomenología*, en tanto que le correspondió a Hans-Georg Gadamer la tarea de desviar la filosofía hacia el historicismo.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

